3 1761 09701781 8

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/smtlichewerke13scho

Arthur Schopenhauers
sämtliche Werke

Herausgegeben von Paul Deussen

Dreizehnter Band

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Herausgegeben von

Dr. Paul Deussen

Professor der Philosophie an der Universität Kiel

Dreizehnter Band

Erstes und zweites Tausend

München 1926

R. Piper & Co., Verlag

Philos.
S373
1911

Arthur Schopenhauers Randbemerkungen zu den Hauptwerken Kants

Aus den Handexemplaren
zum ersten Mal herausgegeben

von

Dr. Robert Gruber

209909
8.. 3.27

München 1926
R. Piper & Co., Verlag

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

Germany

Vorrede des Herausgebers.

Schopenhauer hat stets und bei jeder Gelegenheit erklärt, daß das Studium Platons und Kantens die Grundlage seines philosophischen Studiums war. Von Kant hat er natürlich besonders dessen Kritik der reinen Vernunft eifrig gelesen und er sagt schon in der 2. Auflage seines Hauptwerkes, daß er das Studium dieses Werkes in verschiedenen Lebensaltern wiederholt hat. In Schopenhauers Nachlaß haben sich dann auch zwei Hefte gefunden „Zu Kant" und „Gegen Kant". Das erste enthält verschiedene Anmerkungen, die Schopenhauer bei dem Studium der Werke Kantens gemacht hat, während das Heft „Gegen Kant" die Vorarbeit zu seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" enthält. Frauenstädt, der Erbe des literarischen Nachlasses Schopenhauers, hat bereits 1864 die in dem Hefte „Zu Kant" enthaltenen Anmerkungen zu den Kantischen Schriften in seinem Buche „Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlasse" veröffentlicht, dabei aber gerade die Bogen mit Inhaltsangaben und Anmerkungen zur 5. Auflage der „Critik der reinen Vernunft" weggelassen, weil sie „im wesentlichen nichts enthalten, was nicht auch in der dem ersten Bande der Welt als Wille und Vorstellung angehängten ausführlichen Kritik der Kantschen Philosophie, vorkäme". Grisebach hat dies sehr gerügt und in seiner Ausgabe von „Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlasse", Band III, S. 39—66 auch die in dem Hefte „Zu Kant" enthaltenen Anmerkungen zur „Critik der reinen Vernunft" veröffentlicht. Aber auch diese Veröffentlichung enthält nicht alles, was Schopenhauer zu dem Kantischen Hauptwerke angemerkt hat. Denn Schopenhauer hat auch Kanten mit der Feder in der Hand gelesen und seine Bemerkungen zu dem Gelesenen, wie es so seine Gewohnheit war, gleich in das Buch eingetragen. Grisebachs Behauptung, daß das Heft „Zu Kant" die Bemerkungen Schopenhauers bei seiner ersten Lektüre Kantens enthielt, mag richtig sein. Aber Schopenhauer hat die Kritik der reinen Vernunft, wie er selbst sagt, in den verschiedenen Lebensaltern wiederholt studiert, ja er hat, als er sich ein Stück der ersten Auflage verschafft hat, diese

Auflage mit der in seinem Besitze befindlichen 5. Auflage Zeile für Zeile verglichen und bei dem wiederholten Studium zahllose Randbemerkungen in sein Handexemplar eingetragen. Und ebenso hat Schopenhauer auch bei dem Lesen der übrigen Werke Kantens nicht nur Stellen angestrichen und Worte unterstrichen, sondern seine Bemerkungen in die Bücher selbst hineingeschrieben.

Schopenhauer hat diese Randbemerkungen offenbar selbst für wichtiger, als seine sonstigen Randbemerkungen in seinen Büchern gehalten und sie seinen wissenschaftlichen Manuskripten und den mit Papier durchschossenen Exemplaren seiner Werke gleichgestellt, indem er sie gleich diesen mit dem Verlagsrechte aller seiner Schriften seinem Erzevangelisten Dr. Frauenstädt letztwillig vermacht hat. Nach Frauenstädts Tod (1879) sind bekanntlich (s. Seite IX des 2. Bandes dieser Ausgabe) zwar Schopenhauers wissenschaftliche Manuskripte der Königlichen Bibliothek in Berlin übergeben worden, die mit Papier durchschossenen Exemplare seiner Werke und Schopenhauers Handexemplare der Kantischen Werke gelangten aber in den Antiquariatshandel. Ob alle Schopenhauerschen Handexemplare der Kantschen Werke überhaupt noch vorhanden sind, läßt sich nicht feststellen: Einzelne Bände, die Schopenhauer sicher besessen hat, wie die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (3. Auflage, Leipzig, Hartknoch, 1800), die „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" (2. Auflage, Königsberg, Nicolovius, 1798) und die „Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre" (2. Auflage, Königsberg, Nicolovius, 1803) sind meines Wissens ebenso verschollen, wie die Urschriften des Briefwechsels zwischen Schopenhauer und Frauenstädt. Fünf Handexemplare Schopenhauers von Kantischen Werken aber haben mindestens bis 1911 das Schicksal der mit Papier durchschossenen Stücke der Schopenhauerschen Werke geteilt, sind dann im Handel von diesen getrennt worden, aber vollkommen gut erhalten.

Es sind dies:

1. Critik der reinen Vernunft. (5. Auflage, Leipzig bei Johann Friedrich Hartknoch, 1799).
2. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch, 1783).

3. Critik der Urteilskraft (3. Auflage, Berlin, bei F. T. Lagarde, 1799).
4. Critik der praktischen Vernunft. (4. Auflage, Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch, 1797).
5. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (3. Auflage, Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch, 1792).

Wie man sieht, sind es gerade die Kantischen Hauptwerke, von denen Schopenhauer die ersten drei, und zwar in dieser Reihenfolge und nebst ihnen nur noch die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" und die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik in dem Briefe an Rosenkranz vom 25. September 1837 als die Kantischen Werke ersten Ranges bezeichnet, während er die unter 4. und 5. angeführten Werke zweiten Ranges nennt.

In welcher Reihenfolge Schopenhauer diese Kantischen Werke gelesen hat, wird sich kaum feststellen lassen, doch ist sicher, daß er Kant zuerst in seiner „Critik der reinen Vernunft" kennen gelernt hat. Was das Äußere der Werke betrifft, so hat Schopenhauer die „Critik der reinen Vernunft" und die „Critik der Urteilskraft" höchstwahrscheinlich schon gebunden, und zwar mit Lederecken und Lederrücken mit goldgepreßtem Titel, erworben; denn in diesen zwei Bänden ist keine der Randbemerkungen durch den Einband verstümmelt. Hingegen dürfte er die „Prolegomena" und die „Critik der praktischen Vernunft" ungebunden erworben haben. Schopenhauer hat dann beide Werke zusammen in einen Band, und zwar wie die „Critik der reinen Vernunft" und die „Critik der Urteilskraft" mit Lederrücken und Lederecken binden lassen, wobei manche der Randbemerkungen beschnitten wurden. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" hat er in einem Pappbande erworben und so belassen, aber alle vier Bände an der vorderen inneren Deckelseite mit seinem bekannten Bücherzeichen, dem Familienwappen und dem darunter lithographierten Worte „Schopenhauer" geschmückt. Die rückwärtigen, inneren Deckelseiten weisen alle die in seinen Büchern so häufig wiederkehrenden Zeichnungen eines nach links gewendeten Kopfes auf. Die „Critik der reinen Vernunft", die ja Schopenhauer nächst den göttlichen Veden überhaupt für das bedeutendste Buch erklärt hat, hat er auch äußerlich ausgezeichnet, indem er auf dem Vorsatzblatte drei Stellen aus griechischen Schriftstellern

als Motto eingetragen hat, darunter auch jenes Wort aus der Rede der Pallas Athene an Diomedes

„Auch das Dunkel entnahm ich den Augen Dir, welches sie deckte",

das er in anderer Form, als „Staaroperation" so oft von der Critik der reinen Vernunft gebraucht hat.

Alle diese Randbemerkungen Schopenhauers in seinen Handexemplaren kennenzulernen, ist wohl für jeden Verehrer Schopenhauers schon an und für sich interessant: die Generation ist ja gekommen, die jede Zeile von Schopenhauer zu lesen begehrt und überdies hat es stets einen besonderen Reiz gehabt, solche, den Augenblick der Entstehung widerspiegelnde Skizzen kennenzulernen. Man wird daher das Unternehmen, in einer großen Schopenhauerausgabe auch diese Randbemerkungen zu Kant zu veröffentlichen, wohl billigen. Wenn der Rahmen des Unternehmens aber nicht gesprengt werden sollte, so konnten nur die Schopenhauerschen Bemerkungen mit dem dazu gehörigen Kantischen Texte wiedergegeben werden, nicht aber die zahlreichen Anstreichungen und Unterstreichungen, weil sonst fast der ganze Kantische Text hätte abgedruckt werden müssen. Niemand darf natürlich glauben, in diesem Buche ganz neue Schopenhauersche Werke kennenzulernen. Schopenhauer hat alles, was er für seine Philosophie wichtig hielt, mit so großer Sorgfalt behandelt, daß man nicht glauben darf, aus den von ihm nicht zum Drucke bestimmten Randbemerkungen ganz neue Aufschlüsse zu erhalten. Aber dennoch bieten gerade diese Randbemerkungen zu Kants Werken eben, weil sie nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren, des Interessanten genug. Schopenhauer hat selbst öffentlich erklärt, daß sich seine Ehrerbietung gegen Kant nicht auf seine Schwächen und Fehler erstrecke und daß er vielmehr gegen diese einen schonungslosen Vernichtungskrieg führe, und tatsächlich enthielt ja Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie eine der schärfsten Polemiken gegen Kant, in der es nicht an starken Ausdrücken mangelt. Aber erst wenn man Schopenhauers Handexemplare von Kants Werken sieht, erkennt man, wie ernst es ihm war, wenn er sagt (Kritik der Kantischen Philosophie, S. 558): „Man muß alle Hochachtung, die man Kanten übrigens schuldig ist, sich gegenwärtig halten, um nicht seinen Unwillen über das Verfahren in harten Ausdrücken zu äußern." In den nicht zur Veröffentlichung

bestimmten Randbemerkungen Schopenhauers kommt nun dieser Unwille ganz ungeschminkt zum Ausdrucke und er gebraucht da Ausdrücke, wie „zieht die Schüler an der Nase herum", „confuses Geschwätz ohne zu wissen, was man will", „Flausen", „läppisch", „Absurditäten, unverschämte Lügen", „leeres Geschwätz", „confuser Gallimathias" und „schaamlose Sophismen". Nichts beweist vielleicht mehr die Ehrerbietung und die Hochachtung, die Schopenhauer Kanten entgegengebracht und bewahrt hat, als die Art, wie er in seiner veröffentlichten „Kritik der Kantischen Philosophie", die ihm beim Lesen der Kantischen Werke unmittelbar in den Sinn gekommenen Ausdrücke über Kantens Unklarheit gemildert hat, ohne in der Sache selbst das Mindeste zu ändern. Die Art Kantens, Denken und Anschauen nicht streng auseinander zu halten und dabei die Worte Verstand und Vernunft in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung zu gebrauchen, hat Schopenhauer, der stets bemüht war, möglichst klar zu sein und durch Zurückgehen von den Begriffen auf die anschauliche Vorstellung sich zu überzeugen, ob ein Satz nicht leere Worte ohne Inhalt sei, manchmal tatsächlich zur Verzweiflung gebracht, aber bei der Veröffentlichung seiner „Kritik der Kantischen Philosophie" hat er alle unwilligen Äußerungen hierüber stets durch die Betonung der Verehrung, die man Kanten dafür schuldet, daß er uns den „Staar" gestochen habe, gemildert. Aber auch sonst ergibt sich aus den Schopenhauerschen Randbemerkungen zu Kant manch Bemerkenswertes: So zeigt die Streichung der Bemerkungen auf S. 177 der „Critik der praktischen Vernunft" (hier S. 369), wie Schopenhauer seine Stellung zu Kantens Lehre vom Charakter geändert hat. Die zahlreichen Schopenhauerschen Verbesserungen des Kantischen Textes (so z. B. in der „Critik der praktischen Vernunft" S. 225, hier S. 377, Z. 4, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 65, hier S. 412, Z. 24) zeigen, mit welcher Genauigkeit Schopenhauer Kanten gelesen hat.

Die Schopenhauerschen Randbemerkungen sind in diesem Buche als solche am Rande, durch eine größere Schriftgattung von dem Kantischen Texte unterschieden, neben diesem abgedruckt. Wo es nur immer anging, wurden sie, falls ihre Beziehung zum Kantischen Texte nicht ohnehin von Schopenhauer durch Verweisungszeichen in dem Kantischen Texte kenntlich gemacht war, möglichst genau an dieselbe Stelle

wie im Schopenhauerschen Handexemplare gesetzt. Wo aber Schopenhauer bloß in dem Kantischen Texte Änderungen vorgenommen hat, ist dies in Fußnoten abgedruckt. Der Kantische Text wurde nur, soweit dies das Verständnis der Schopenhauerschen Randbemerkungen oder Verweisungen darauf an anderer Stelle nötig macht, abgedruckt, und zwar buchstabengetreu. Ebenso wurden natürlich die Schopenhauerschen Randbemerkungen buchstabengetreu wiedergegeben, doch die üblichen Abkürzungen, wie „u." in „und", „Aufl" in „Auflage" aufgelöst. Gestrichene Randbemerkungen sind durch eckige Klammern ⟨⟩ gekennzeichnet, dagegen, wenn Schopenhauer in seinen Randbemerkungen bloß einzelne Worte, manchmal bloß angefangene Silben durch Streichung geändert hat, dies nicht wiedergegeben.

Wien, den 12. Oktober 1925.

Dr. Robert Gruber.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort des Herausgebers III

Die Randbemerkungen zur Critik der reinen Vernunft 1

Die Randbemerkungen zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 253

Die Randbemerkungen zur Critik der Urtheilskraft 289

Die Randbemerkungen zur Critik der practischen Vernunft 335

Die Randbemerkungen zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 389

Die Randbemerkungen

zur

Critik der reinen Vernunft.

gleich mit enthalten seyn; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherley Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung seyn, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Object verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. † Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend seyn müsse, und daß die Auflösung Analysis, die ihr Gegentheil zu seyn scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bey sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen

gen *). Die Vorſtellung dieſer Einheit kann alſo nicht aus der Verbindung entſtehen, ſie macht vielmehr dadurch, daß ſie zur Vorſtellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererſt möglich. Dieſe Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, iſt nicht etwa jene Categorie der Einheit (§. 10.); denn alle Categorien gründen ſich auf logiſche Functionen in Urtheilen, in dieſen aber iſt ſchon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Categorie ſetzt alſo ſchon Verbindung voraus. Alſo müſſen wir dieſe Einheit (als qualitative §. 12.) noch höher ſuchen, nämlich in demjenigen, was ſelbſt den Grund der Einheit verſchiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verſtandes ſogar in ſeinem logiſchen Gebrauche enthält.

§. 16.

Von der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorſtellungen begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt wer-

*) Ob die Vorſtellungen ſelbſt identiſch ſind, und alſo eine durch die andere analytiſch konnte gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtſeyn der einen iſt, ſo fern vom Mannigfaltigen die Rede iſt, vom Bewußtſeyn derander en doch immer zu unterſcheiden, und auf die Syntheſis dieſes (möglichen) Bewußtſeyns kommt es hier allein an.

Auf dem vorderen Vorſatzblatt.

Ἀλλ' ἐν τοσούτοις λόγοις, τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων, μόνος οὗτος ἠρεμεῖ ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐστί το ἀδικεῖν, — — — — καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρί μελετητέον το εἶναι ἀγαθὸν.

Platon: Gorgias: p. 172.

Ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν. —

Hom. Il. V. 127.

Ἑαυτον διζησαθαι, και μαθειν παντα παρ' ἑαυτου.

Heraclitus, apud Diog: Laërt.

[III] Sr. Excellenz,

dem

Königl. Staatsminister

Freiherrn von Zedlitz.

[V] Gnädiger Herr!

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heißt, an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen, nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners, innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich beehren, als könne ich zu dieser Absicht etwas beytragen.

[VI] Demselben gnädigen Augenmerke, dessen Ew. Excellenz die erste Auflage dieses Werks gewürdigt haben, widme ich nun auch diese zweyte und hiemit zugleich alle übrige Angelegenheit meiner literärischen Bestimmung, und bin mit der tiefsten Verehrung

Die Hauptstelle aus der ersten Auflage ist hier ausgelassen.

Ew. Excellenz

Königsberg,
den 23sten April
1787

unterthänig-gehorsamster
Diener
Immanuel Kant.

Die vortreffliche Vorrede zur erſten Auflage iſt weggelaſſen.

[VII]

Vorrede

zur zweyten Ausgabe.

, in welcher die zur erſten durchaus nicht enthalten iſt.

Ob die Bearbeitung der Erkenntniſſe, die zum Vernunftgeſchäfte gehören, den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gehe oder nicht, das läßt ſich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn ſie nach viel gemachten Anſtalten und Zurüſtungen, ſo bald es zum Zwecke kommt, in Stecken geräth, oder, um dieſen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einſchlagen muß; ingleichen wenn es nicht möglich iſt, die verſchiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht verfolgt werden ſoll, einhellig zu machen: ſo kann man immer überzeugt ſeyn, daß ein ſolches Studium bey weitem noch nicht den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft eingeſchlagen, ſondern ein bloßes Herumtappen ſey, und es iſt ſchon ein Verdienſt um die Vernunft, dieſen Weg wo möglich ausfindig zu machen, ſollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müſſen, was in dem ohne Überlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

[IX] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Daß es der Logik ſo gut gelungen iſt, dieſen Vortheil hat ſie bloß ihrer Eingeſchränktheit zu verdanken, dadurch ſie berechtigt, ja verbunden iſt, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterſchiede zu abſtrahiren, und in ihr alſo der Verſtand es mit nichts weiter, als ſich ſelbſt und ſeiner Form, zu thun hat. Weit ſchwerer mußte es natülicher Weiſe für die Vernunft ſeyn, den ſicheren Weg der Wiſſenſchaft einzuſchlagen, wenn ſie nicht bloß mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit Objecten zu ſchaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichſam nur den Vorhof der Wiſſenſchaften ausmacht, und wenn von Kenntniſſen die Rede iſt, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derſelben vorausſetzt, aber die Erwerbung derſelben in eigentlich und objectiv ſo genannten Wiſſenſchaften ſuchen muß.

petitiones principiorum

So fern in dieſen nun Vernunft ſeyn ſoll, ſo muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf zweyerley Art auf ihren Gegenſtand bezogen werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu [X] beſtimmen, oder ihn auch wirklich zu

[24] Zwiſchen „als“ und „ſich“ mit Tinte „mit“ eingefügt.

machen. Die erste ist theoretische, die andere practische Erkenntniß der Vernunft.

[XIV] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Metaphysik, einer ganz isolierten speculativen Vernunfterkenntniß, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler seyn soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist als alles übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarey gänzlich verschlungen werden sollten. petitio principii

[XVI] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, giengen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man [XVII] nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bey diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und denn bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne;

transcendentale Aesthetik

petitio principii

Detto

transcendentale Logik

oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerley ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfodert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung [XVIII] nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probierstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.*)

[XX] — — — — — — — — — — — — — — — — —

?

Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß

*) Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen legen läßt. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir a priori annehmen, thunlich seyn, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der [XIX] Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolirte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwey verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspuncte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft statt finde, bei einerley Gesichtspuncte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.

Antinomien des Dings an sich und der Erscheinung.

richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wol aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeiget sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegrün [XXI] det sey.*)

[XXXV] — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Critik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wissenschaft, entgegengesetzt, (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori strenge beweisend seyn,) sondern dem Dogmatism, d. i. der Anmaaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philosophischen), nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens.

[XXXVII] — — — — — — — — — — — — — — — —

Was diese zweyte Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbey lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entsprungen seyn mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieses Buchs aufgestoßen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen

*) Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches sie manchmal den Versuch der Reduction, im Allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntniß a priori in zwey sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialectik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten, und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist. ! ?

[21] „mit" in „womit" durchgestrichen und darüber geschrieben „durch".

der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen speculativen Vernunft, beyzumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein [XXXVIII] jedes einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sey ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Practischen gegeben) zu jedem Theile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Theil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeyführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der Darstellung ist noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche theils dem Mißverstande der Aesthetik, vornämlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verstandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, theils endlich der Mißdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hierher (nämlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstücks der transscen[XXXIX]dentalen Dialectik) und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart,*) weil [XL] die Zeit zu kurz und mir in An-

*) Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könne ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen Idealisms, und einen strengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anschauung S. 275 gemacht habe. Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden, (das er in der That nicht ist,) so bleibt es immer ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Daseyn der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben,) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es Jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können. Weil sich in den Ausdrücken des Beweises von der

ſehung des übrigen auch kein Mißverſtand ſachkundiger und unparteyi[XLI]ſcher Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne

dritten Zeile bis zur ſechſten einige Dunkelheit findet: ſo bitte ich dieſen Period ſo umzuändern: „Dieſes Beharrliche aber kann nicht eine Anſchauung in mir ſeyn. Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden können, ſind Vorſtellungen, und bedürfen als ſolche, ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin mein Daſeyn in der Zeit, darin ſie wechſeln, beſtimmt werden könne.“ Man wird gegen dieſen Beweis vermuthlich ſagen: ich bin mir doch nur deſſen, was in mir iſt, d. i. meiner Vorſtellung äußerer Dinge unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Correſpondirendes außer mir ſey oder nicht. Allein ich [XL] bin mir meines Daſeyns in der Zeit (folglich auch der Beſtimmbarkeit deſſelben in dieſer) durch innere Erfahrung bewußt, und dieſes iſt mehr, als bloß mich meiner Vorſtellung bewußt zu ſeyn, doch aber einerlei mit dem empiriſchen Bewußtſeyn meines Daſeyns, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Exiſtenz verbunden, außer mir iſt, beſtimmbar iſt. Dieſes Bewußtſeyn meines Daſeyns in der Zeit iſt alſo mit dem Bewußtſeyn eines Verhältniſſes zu etwas außer mir identiſch verbunden, und es iſt alſo Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn iſt ſchon an ſich Beziehung der Anſchauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität deſſelben, zum Unterſchiede von der Einbildung, beruhet nur darauf, daß er der mit inneren Erfahrung ſelbſt, als die Bedingung der Möglichkeit derſelben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geſchieht. Wenn ich mit dem intellectuellen Bewußtſeyn meines Daſeyns, in der Vorſtellung Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verſtandeshandlungen begleitet, zugleich eine Beſtimmung meines Daſeyns durch intellectuelle Anſchauung verbinden könnte, ſo wäre zu derſelben das Bewußtſeyn eines Verhältniſſes zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewußtſeyn zwar vorangeht, aber die innere Anſchauung, in der mein Daſeyn allein beſtimmt werden kann, ſinnlich und an Zeitbedingung gebunden iſt, dieſe Beſtimmung aber, mithin die innere Erfahrung ſelbſt, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht iſt, folglich nur in etwas außer [XLI] mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt: ſo iſt die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben ſo ſicher bewußt, daß es Dinge

?

Einſchwärzung der Realität der Außenwelt

!!

Alſo wäre mein Wille nichts Beharrliches, nicht das bleibende Subſtrat ſeiner vergänglichen Seite!

[18] „ch“ in „mich“ mit Bleiſtift durchgeſtrichen und verbeſſert in „r“.

daß ich sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen [LXII] darf die Rücksicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich daß verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungerne missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar seyn kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, daß sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen ließ. Dieser kleine Verlust, der ohnedem, nach Jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt.

F Warum irre ich denn im Traum nur in Beziehung auf die Außendinge, nicht in Beziehung auf meine eigene zeitliche Existenz? oder wollte man sagen, daß ich nur in den gegenwärtigen Bestimmungen beider irrte?

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

!

außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existire. F Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objecte außer mir correspondiren, und die also zum äußeren Sinne gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besondern Falle ausgemacht werden, wobey der Satz: daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Daseyn ist nicht einerley mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd seyn, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding seyn muß, dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseyns nothwendig mit eingeschlossen wird, und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich statt finden würde, wenn sie nicht (zum Theil) zugleich äußerlich wäre. Γ Das Wie? läßt sich hier eben so wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichseyn mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

Γ Das bleibt zu beweisen.

Die ganze Argumentation läuft darauf hinaus, daß das Bewußtsein meines eigenen Daseyns das des Daseyns der Dinge außer mir unmittelbar in sich schlöße. Quod non.

[1]

Einleitung.

I.

Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß.

Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könne wohl seyn, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem [2] Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der nähern Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den *empirischen*, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

So sagt man von Jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es a priori wissen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich a posteriori konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn daß die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, [3] sondern die *schlechterdings* von aller Erfahrung unabhängig statt finden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteri-

In der ersten Auflage ist der Anfang dieser Einleitung vom gegenwärtigen ganz verschieden bis zu der Stelle p. 6 die ich mit ※ bezeichnet habe: von da an aber gleichlautend

[31] „posteriori" durchgestrichen und darüber geschrieben „priori".

ori, d. i. durch Erfahrung, möglich ſind, entgegengeſetzt. Von den Erkenntniſſen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts empiriſches beigemiſcht iſt. So iſt z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff iſt, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

II.

Wir ſind im Beſitze gewiſſer Erkenntniſſe a priori, und ſelbſt der gemeine Stand iſt niemals ohne ſolche.

[5] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Aber nicht bloß in Urtheilen, ſondern ſelbſt in Begriffen zeigt ſich ein Urſprung einiger derſelben a priori. Laſſet von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empiriſch iſt, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, ſelbſt die Undurchdringlichkeit, ſo bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verſchwunden iſt) einnahm, und den [6] könnt ihr nicht weglaſſen. Eben ſo, wenn ihr von eurem empiriſchen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objects alle Eigenſchaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt; ſo könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Subſtanz oder einer Subſtanz anhängend denkt, (obgleich dieſer Begriff mehr Beſtimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müßt alſo, überführt durch die Nothwendigkeit, womit ſich dieſer Begriff euch aufdringt, geſtehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori ſeinen Sitz habe.

Hier wird der Raum ein Begriff genannt

Hier werden unkörperliche Subſtanzen poſtulirt.

III.

Die Philoſophie bedarf einer Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntniſſe a priori beſtimmt.

Was noch weit mehr ſagen will, als alles vorige, iſt dieſes, daß gewiſſe Erkenntniſſe ſogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlaſſen, und durch Begriffe, denen überall kein entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unſerer Urtheile über alle Grenzen derſelben zu erweitern den Anſchein haben.

Erſte Auflage p. 3.

※ Und gerade in dieſen letzteren Erkenntniſſen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforſchungen unſerer Vernunft, die wir, der [7] Wichtigkeit nach, für weit

[9] Vor „Stand“ mit Tinte eingefügt „Ver-“.

vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freyheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik, deren Verfahren im Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt. ?!

[9] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude so früh, wie möglich fertig zu machen, und hintenan allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sey. Alsdenn aber werden allerley Beschönigungen herbeygesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen. Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniß und Verdacht frey hält, und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geschäfte unserer Vernunft, besteht in Zergliederung der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen, (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie, oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. [10] Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzu thut, ohne daß man weiß, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zweifachen Erkenntnißart handeln.

---

4 Das Schluß-„e" in „angelegene" in „tliche" verbessert.

37 „die Vernunft" durchgestrichen und darüber geschrieben „sie".

IV.

Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahenden erwäge, denn auf die verneinenden iſt nachher die Anwendung leicht,) iſt dieſes Verhältniß auf zweyerley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject B als etwas, was in dieſem Begriffe A (verſteckter Weiſe) enthalten iſt; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht.

[11] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

fehlt in der erſten, ſtatt deſſen iſt Anderes

Erfahrungsurtheile, als ſolche, ſind insgeſammt ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſey, iſt ein Satz, der a priori feſtſteht, und kein Erfahrungs [12] urtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile ſchon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerſpruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich ſchon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einſchließe, ſo bezeichnet jener doch einen Gegenſtand der Erfahrung durch einen Theil derſelben, zu welchem ich alſo noch andere Theile eben derſelben Erfahrung, als zu dem erſteren gehöreten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytiſch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc., die alle in dieſem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurückſehe, von welcher ich dieſen Begriff des Körpers abgezogen hatte, ſo finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge alſo dieſe als Prädicat zu jenem Begriffe ſynthetiſch hinzu. Es iſt alſo die Erfahrung, worauf ſich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten iſt, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die ſelbſt eine ſynthetiſche Verbindung der Anſchauungen iſt, zu einander, wiewol nur zufälliger Weiſe, gehören.

[8] „B“ mit Tinte in „A“ verbeſſert.

Aber bey ſynthetiſchen Urtheilen a priori fehlt dieſes Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Be[13] griff A hinausgehen ſoll, um einen andern B, als damit verbunden zu erkennen, was iſt das, worauf ich mich ſtütze, und wodurch die Syntheſis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzuſehen. Man nehme den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dem Begriff von Etwas, das geſchieht, denke ich zwar ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht ꝛc. und daraus laſſen ſich analytiſche Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Urſache liegt ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geſchieht, Verſchiedenes an, iſt alſo in dieſer letzteren Vorſtellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geſchieht, etwas davon ganz verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und ſo gar nothwendig gehörig, zu erkennen. Was iſt hier das Unbekannte = x, worauf ſich der Verſtand ſtützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demſelben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu ſeyn erachtet? Erfahrung kann es nicht ſeyn, weil der angeführte Grundſatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, ſondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen dieſe zweite Vorſtellungen zu der erſteren hinzugefügt. Nun beruht auf ſolchen ſynthetiſchen d. i. Erweiterungs-Grundſätzen die ganze Endabſicht unſerer ſpeculativen Erkenntniß a priori; denn die analytiſchen ſind zwar höchſt wichtig und nöthig, aber nur [14] um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer ſichern und ausgebreiteten Syntheſis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich iſt.

Erſte Auflage wieder gleichlautend

V.

In allen theoretiſchen Wiſſenſchaften der Vernunft ſind ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien enthalten.

Von hier bis p. 24 fehlt in der erſten Auflage

[15] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Punkte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut.

[17] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[24] „en“ in „Vorſtellungen“ durchgeſtrichen.

[40] Das Schluß-„t“ in „thut“ durchgeſtrichen und darüber geſchrieben „n“.

2. Naturwiſſenſchaft (Physica) enthält ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien in ſich. Ich will nur ein Paar Sätze zum Beiſpiel anführen, als den Satz: daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß, in aller Mittheilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſeyn müſſen. An beiden iſt nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Urſprung a priori, ſondern auch, daß ſie ſynthetiſche [18] Sätze ſind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, ⌜ ſondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung deſſelben. Alſo gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz iſt alſo nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch und dennoch a priori gedacht, und ſo in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwiſſenſchaft.

⌜ eigentlich doch: denn er enthält weiter nichts, aber er iſt eben erſt gebildet aus der Erkenntniß a priori, daß allem Wechſel ein Beharrendes zum Grunde liegt = Materie.

3. In der Metaphyſik, wenn man ſie auch nur für eine bisher bloß verſuchte, dennoch aber durch die Natur der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft anſieht, ſollen ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori enthalten ſeyn, und es iſt ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytiſch zu erläutern, ſondern wir wollen unſere Erkenntniſſe a priori erweitern, wozu wir uns ſolcher Grundſätze bedienen müſſen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was in ihm nicht enthalten war, nur durch ſynthetiſche Urtheile a priori wohl gar ſo weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung ſelbſt nicht ſo weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen erſten Anfang haben, u. a. m. und ſo beſteht Metaphyſik wenigſtens ihrem Zwecke nach aus lauter ſynthetiſchen Sätzen a priori.

[19]

VI.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch ſchon ſehr viel, wenn man eine Menge von Unterſuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man ſich nicht allein ſelbſt ſein eigenes Geſchäft, indem man es ſich genau beſtimmt, ſondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unſerem Vorhaben ein Genüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft iſt nun in der Frage enthalten: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich.

Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile nicht früher in die Gedanken kommen ließ. Auf die Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht statt finde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bey weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bey dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (Principum causalitatis) stehen blieb, glaubte [20] heraus zu bringen, daß ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sey, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der That bloß aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstöhrende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, daß, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze a priori enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdenn sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich seyn müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen.*) Was aber Metaphysik be[21]trifft, so muß ihr

*) Von der reinen Naturwissenschaft könnte man dieses letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die Ver[21]schiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit

Alle diese Sätze entspringen allein aus der Reflexion über das Kausalgesetz, das a priori

* „die" mit Bleistift durchstrichen und darüber geschrieben „der".

bisheriger ſchlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren weſentlichen Zweck angeht, ſagen kann, ſie ſey wirklich vorhanden, einen Jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln laſſen.

[22] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Critik der Vernunft führt alſo zuletzt nothwendig zur Wiſſenſchaft; der dogmatiſche Gebrauch derſelben ohne Critik dagegen auf grundloſe Behauptungen, [23] denen man eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, mithin zum Scepticismus.

Auch kann dieſe Wiſſenſchaft nicht von großer abſchreckender Weitläuftigkeit ſeyn, weil ſie es nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich iſt, ſondern es bloß mit ſich ſelbſt, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entſpringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterſchieden ſind, ſondern durch ihre eigene vorgelegt ſind, zu thun hat; da es denn, wenn ſie zuvor ihr eigen Vermögen in Anſehung der Gegenſtände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollſtändig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen verſuchten Gebrauchs vollſtändig und ſicher zu beſtimmen.

Man kann alſo und muß alle bisher gemachten Verſuche, eine Metaphyſik dogmatiſch zu Stande zu bringen, als ungeſchehen anſehen; denn was in der einen oder der anderen Analytiſches, nämlich bloße Zergliederung der Begriffe iſt, die unſerer Vernunft a priori beywohnen, iſt noch gar nicht der Zweck, ſondern nur eine Veranſtaltung zu der eigentlichen Metaphyſik, nämlich ſeine Erkenntniß a priori ſynthetiſch zu erweitern, und iſt zu dieſem untauglich, weil ſie bloß zeigt, was in dieſen Begriffen enthalten iſt, nicht aber, wie wir a priori zu ſolchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren gültigen Gebrauch in Anſehung der Gegen[24]ſtände aller Erkenntniß überhaupt beſtimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbſtverleugnung dazu, alle dieſe Anſprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatiſchen Verfahren auch unvermeidliche Widerſprüche der Vernunft mit ſich ſelbſt jede bisherige Metaphyſik ſchon längſt um ihr Anſehen gebracht haben. Mehr Stand-

vom reinen Verſtande erkannt wird, der ſelbſt nichts iſt, als eben dieſe Erkenntniß.

der Wirkung und Gegenwirkung u. ſ. w., ſo wird man bald überzeugt werden, daß ſie eine Physicam puram (oder rationalem) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wiſſenſchaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgeſondert aufgeſtellt zu werden.

[12] „es“ durchgeſtrichen.

[26] mit Bleiſtift über das „e“ in der Vorſilbe „Ver“ „O“ geſchrieben.

haftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

Von hier bis zu Ende ist die erste Auflage im Ganzen wieder gleichlautend

VII.

Idee und Eintheilung einer besonderen Wissenschaft, unter dem Namen einer Critik der reinen Vernunft.

Aus diesem allen ergiebt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Critik der reinen Vernunft heißen kann. Dann ist Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien seyn, nach denen alle [25] reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen.

Machtspruch gegen allen Sprachgebrauch und alle frühere Philosophie

[27] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Noch weniger darf man hier eine Critik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Probirstein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; widrigenfalls beurtheilt der unbefugte Geschichtsschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer, durch seine eigene, die eben so grundlos sind.

fehlt in der ersten Auflage

Die Transscendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Critik der reinen Vernunft den ganzen Plan architectonisch d. i. aus Principien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Principien der reinen Vernunft.

[29] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[13] „ist" durchgestrichen, dann wieder die Streichung durch .... für ungültig erklärt und nach Vernunft „ist" hineingeschrieben und dann wieder gestrichen.

[32] das „wo" in „wozu" durchgestrichen und nach „zu" hineingefügt „der".

Daher ist die Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß speculativen Vernunft. Denn als Practische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspuncte eines Systems überhaupt anstellen will, so muß die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Haupttheile würde seine Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nöthig zu seyn, daß es zwey Stämme der menschlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So fern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, ⌜welche die Bedingungen ausmachen, un[80]ter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören. Die transscendentale Sinnenlehre würde zum ersten Theile der Elementar-Wissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände ger menschlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.

Und warum unterscheidet er nicht deutlich und rein anschauliche und abstrakte, nicht anschauliche Vorstellungen? sondern hilft sich mit dem vagen Wort gegeben?

⌜ So! aber nach p. 24 entspringen diese alle aus der reinen Vernunft.

[2] „als" durchgestrichen und darüber geschrieben „alles".

[18] 80 in „30" verbessert.

[31]

Critik
der
reinen Vernunft.

I.
Transscendentale Elementarlehre.

---

[33]

Der Transscendentalen Elementarlehre
Erster Theil.

Die Transscendentale Aesthetik.

§ 1.

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sey geradezu (directe), oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bey uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

πρωτον ψευδος

Das bildliche und fast theistische Wort gegeben muß immer herhalten.

[34] Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt Erscheinung.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form

Ganz unbestimmte allgemeine Ausdrücke, petitiones principii, und dann

ein unverschämter Schluß.

der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung seyn kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transscendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine [35] Anschauung heißen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit ꝛc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ꝛc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwa übrig, nehmlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe statt findet.

⌜ Das wären zuerst alle abstrakten Begriffe.
⌟ wo liegt die Konsequenz?!

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[37]

Der Transscendentalen Aesthetik

Erster Abschnitt.

Von dem Raume.

§ 2.

Metaphysische Erörterung dieses Begriffs.

[38] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin ange[39]troffen werden. Er wird also die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.

In der ersten Ausgabe ist hier ein § mehr.

3) Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt,

[3] Nach „kann“ „?“ eingefügt.

ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſtlich kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile, (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey) vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in Anſehung ſeiner eine Anſchauung a priori (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von denſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſchen Grundſätze, z. E. daß in einem Triangel zwey Seiten zuſammen größer ſeyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung und zwar a priori mit apodictiſcher Gewißheit abgeleitet.

4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Nun muß man zwar einen jeden Be[40]griff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmal) enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche ſind zugleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung a priori, und nicht Begriff.

lautet in der erſten Ausgabe ganz anders.

§ 3.

Transſcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

fehlt in der erſten Auflage.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[42] Schlüſſe aus den obigen Begriffen.

[44] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wir behaupten alſo die empiriſche Realität des Raumes (in Anſehung aller möglichen äußeren Erfahrung) ob zwar die transſcendentale Idealität deſſelben, d. i. daß er Nichts ſey, ſo bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, und ihn als etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere ſubjective und auf etwas äußeres bezogene Vorſtellung, die a priori objektiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derſelben ſynthetiſche Sätze a priori, wie von der Anſchauung im Raume,

Iſt in der erſten Auflage noch ein Mal ſo lang.

[34] zwiſchen „ob“ und „zwar“ iſt „wir“ hineingefügt.

herleiten § 3. Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, daß sie bloß zur subjectiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie bloß Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Object, am wenigsten a priori, erkennen lassen.

[45] Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack ic. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderung unseres Subjects, die so gar bey verschiedenen Menschen verschieden seyn können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der Transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine critische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sey, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seyn, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seyn, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

[46]

Der Transscendentalen Aesthetik

Zweiter Abschnitt.

Von der Zeit.

§ 4.

Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[48]

§ 5.

Transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit.

fehlt in der ersten Auflage.

[49] — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 6.

Schlüsse aus diesen Begriffen.

erste Auflage wieder gleichlautend.

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweyte betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen, als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns statt finden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, vorgestellt werden.

b) Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen seyn; sie gehöret we[50]der zu einer Gestalt oder Lage ꝛc. dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sey, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen.

falsch: denn auch alle Verhältnisse bloß abstrakter Begriffe lassen sich durch eine äußere Anschauung, die Eulerschen Zirkel, ausdrücken.

[52] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung

[12] Zu „Diese“ mit Tinte „S“ hinzugefügt.

oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniß auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beygezählt werden kann. Doch ist diese Idealität, eben [53] so wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabey von der Erscheinung selbst, der diese Prädicate inhäriren, vorausgesetzt, daß sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, so fern sie bloß empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung angeht: wovon die obige Anmerkung des ersteren
p. 44 Abschnitts nachzusehen ist.

§ 7.

Erläuterung.

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugestehet, aber die absolute und transscendentalen bestreitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher Weise bey jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet also: Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußeren Erscheinungen, samt deren Veränderungen läugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vor[54]stellung von der Zeit und meiner Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unserer

inneren Anschauung.*) Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjecte, welches sie anschauet.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts [55] Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hoffeten sie nicht apodictisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: Dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtseyn klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein seyn, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unläugbar etwas wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwey Seiten ⌜ hat, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt.

⌜ woher wissen wir die Existenz dieser ersten?

[59]

§ 8.

Allgemeine Anmerkungen zur Transscendentalen Aesthetik.

Zuerst wird es nötig seyn, uns so deutlich, als möglich, zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntniß überhaupt unsre Meinung sey, um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sey: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subject oder

*) Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung.

auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrnehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die [60] reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißet darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserem Erkenntniß, was da macht, daß sie Erkenntniß a posteriori d. i. empirische Anschauung heißt.

[61] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

[62] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen, das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniß eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweyte aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabey stehen, (wie es gemeiniglich geschieht, ⌜z. B. in Ciceronis Acad: quaest: Lib: IV.⌝) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transscendentaler Unterschied verlohren, und wir glauben alsdenn doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich

[8] Das Wort „wahrnehmen" mit Tinte durch Einfügung von „zu" in „wahrzunehmen" verbessert.

[24] Die Schlußklammer nach „Erscheinung" mit Tinte eingefügt.

überall (in der Sinnenwelt) ſelbſt bis zu der tiefſten Erfor [63] ſchung ihrer Gegenſtände mit nichts als Erſcheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erſcheinung bey einem Sonnregen nennen, dieſen Regen aber die Sache an ſich ſelbſt, welches auch richtig iſt, ſo fern wir den letztern Begriff nur phyſiſch verſtehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verſchiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt. Nehmen wir aber dieſes Empiriſche überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einſtimmung deſſelben mit jedem Menſchenſinne zu kehren, ob auch dieſes einen Gegenſtand an ſich ſelbſt (nicht die Regentropfen, denn die ſind denn ſchon, als Erſcheinungen, empiriſche Objecte,) vorſtelle, ſo iſt die Frage von der Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand transſcendental, und nicht allein dieſe Tropfen ſind bloße Erſcheinungen, ſondern ſelbſt ihre runde Geſtalt, ja ſogar der Raum, in welchem ſie fallen, ſind nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloße Modificationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung, das transſcendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

[66] — — — — — — — — — — — — — — — — —

II. Zur Beſtätigung dieſer Theorie von der Idealität des äußeren ſowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, als bloßer Erſcheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unſerem Erkenntniß zur Anſchauung gehört, (alſo Gefühle der Luſt und Unluſt, und den Willen, die gar nicht Erkenntniſſe ſind, ausgenommen,) nichts als bloße Verhältniſſe enthalte, der Oerter in einer Anſchauung (Ausdehnung), [67] Veränderung der Oerter (Bewegung), und Geſetze, nach denen dieſe Veränderung beſtimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig ſey, oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen ſelbſt wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich erkannt: alſo iſt wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnißvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniß eines Gegenſtandes auf das Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte an ſich zukommt. Mit der inneren Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorſtellung äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unſer Gemüth beſetzen, ſondern die Zeit, in die wir dieſe Vorſtellungen ſetzen, die ſelbſt dem Bewußtſeyn derſelben in der Erfahrung

Von hier bis zu p. 74 fehlt in der erſten Auflage.

[4] „Sonnregen" durch Einfügung von „en" in „Sonnenregen" verbeſſert.

vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüthe setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse
quod non des Nacheinander-, des Zugleichseyns, und dessen, was mit dem Nacheinanderseyn zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüthe gesetzt wird, nichts anders seyn kann, als die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses [68] Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist so fern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand derselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbstthätigkeit, d. i. intellectuell, wäre. Hieby beruht
sonderbare, willkührliche Erklärung einer intellektuellen Anschauung alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Des Bewußtseyn seiner selbst (Apperception ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject selbstthätig gegeben ⌜ wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell seyn. Im Menschen erfordert dieses Bewußtseyn innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn
⌜ was hat man hiebei zu denken?

⌜ i. e. das Subjekt des Erkennens, das Vermögen sich bewußt zu werden ⌜, das, was im Gemüthe liegt ⌜, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muß es dasselbe afficiren, ⌜ den Willen, und kan allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, ⌜ sein Augenglas darauf richten, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beysammen ist, in der Vorstellung [69] der Zeit bestimmt; da ⌞ die Zeit, (das Augenglas) es denn sich selbst anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen
dunkel, weil er nicht deutlich weiß, was er will. afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es i.st

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten,

[21] Die Schlußklammer bei „Apperceptron“ mit Tinte hinzugefügt.

die wir ihnen beylegen, als etwas wirklich gegebenes angeſehen, nur daß, ſo fern dieſe Beſchaffenheit nur von der Anſchauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenſtandes zu ihm abhängt, dieſer Gegenſtand als Erſcheinung von ihm ſelber als Object an ſich unterſchieden wird. So ſage ich nicht, die Körper ſcheinen bloß außer mir zu ſeyn, oder meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewußtſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daſeyns, gemäß ich beide ſetze, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſen Objecten an ſich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſollte, bloßen Schein machte.*) Die [70] ſes geſchieht aber nicht nach unſerem Princip der Idealität aller unſerer ſinnlichen Anſchauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorſtellungsformen objective Realität beylegt, ſo kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an ſich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man ſich alsdann verwickelt, indem zwey unendliche Dinge, die nicht Subſtanzen, auch nicht etwas wirklich den Subſtanzen inhärirendes, dennoch aber exiſtiren- [71]des, ja die nothwendige Bedingung der Exiſtenz aller Dinge ſeyn müſſen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle exiſtirenden Dinge aufgehoben werden; ſo kann man es dem guten Berkley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein

*) Die Prädicate der Erſcheinung können dem Objecte ſelbſt beygelegt werden, in Verhältniß auf unſeren Sinn, z. B. [70] der Roſe die rothe Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenſtande beygelegt werden, eben darum, weil er, was dieſem nur in Verhältniß auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für ſich beygelegt, z. B. die zwey Henkel, die man anfänglich dem Saturn beylegte. Was gar nicht am Objecte an ſich ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum Subject anzutreffen und von der Vorſtellung des erſteren unzertrennlich iſt, iſt Erſcheinung und ſo werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenſtänden der Sinne, als ſolchen beygelegt, und hierinn iſt kein Schein. Dagegen, wenn ich der Roſe an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenſtänden die Ausdehnung an ſich beylege, ohne auf ein beſtimmtes Verhältniß dieſer Gegenſtände zum Subject zu ſehen und mein Urtheil darauf einzuſchränken; alsdann allererſt entſpringt der Schein.

Vielmehr ſollte es heißen: der Schein iſt individuell, bloß für ein Individuum da, folglich zufällig: die Erſcheinung iſt generell, im Weſen des Erkennenden gegründet. [71] Die Röthe der Roſe iſt Erſcheinung nicht Schein; ſehe ich ſie durch ein grünes Glas, ſo iſt ſie weiß, und dies iſt Schein.

[33] Das „ge“ in „beygelegt“ mit Tinte geſtrichen.

herabsetzte, ja es müßte sogar unsere Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen.

IV. In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles[10] sein Erkenntniß seyn, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn als Bedingungen alles Daseyns überhaupt, müßten sie es auch vom Daseyn Gottes seyn. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen [72] aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Daseyn des Objects der Anschauung gegeben wird und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Daseyn des Objects abhängig, mithin[22] nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

[10] Zwischen „seiner" und „Anschauung" mit Tinte „activen" eingefügt.

[22] Vor „d. i." mit Tinte Anfangsklammer (eingefügt.

[74]

Der Transscendentalen Elementarlehre

Zweyter Theil.

Die transscendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transscendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen, (die Receptivität der Eindrücke), die zweyte, das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen: (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweyte wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung, ohne Begriffe, ein Erkenntniß abgeben können. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung, (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beygemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine [75] Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff ⌜ allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.

Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich seyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen

Eindrücke und Vorstellungen sind zweierlei: Eindrücke werden empfangen: aber Vorstellungen macht erst der Verstand daraus. Der Gegenstand wird angeschaut, Begriffe werden gedacht. Beide Arten der Erkenntniß sind ganz verschieden und getrennt. Anschauung haben wir mit den Thieren gemein: Begriffe haben wir allein: jene kann ohne diese; diese nicht ohne jene seyn.

Und hier ist ein wahrer Sammelplatz Kantischer Konfusionen und Irrthümer. — Den wahrhaften Unterschied zwischen Eindrücken und Vorstellungen übersieht er; und setzt dagegen ohne alle Befugniß ein Unterschied zwischen Vorstellung und Gegenstand.

⌜ der hier ungemeldet durch die Hinterthür hereinkommt.

erste Erklärung des Verstandes. Siehe die anderen p. p. 92, 94, 137, 171, 197, 199, 359.

afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand.

[76] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes statt findet, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet seyn mag. Die Logik des besondern Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar, nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn [77] man die Regel angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc. mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen, oder untergeschoben werden mögen, weil sie bloß den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik, hat es also mit lauter Principien a priori zu thun, und ist ein Canon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag seyn, welcher er wolle, (empirisch oder transscendental). Eine allgemeine Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Principien, ob sie zwar in so fern allgemein ist, daß sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Canon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besonderer Wis[78]senschaften, sondern lediglich ein Catharticon des gemeinen Verstandes.

In der allgemeinen Logik muß also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen also die Logiker jederzeit zwey Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniß, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts, als der bloßen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirischen Principien, mithin schöpft sie nichts, (wie man sich bisweilen überredet hat), aus der Psychologie, die also auf den Canon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß seyn.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider die gemeine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewisse Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten soll) so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects [79] die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesammt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Scrupels, der Überzeugung u. s. w. und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloß die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freyen Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

Also: Die besondere Logik nimmt auf ein empirisch bestimmtes Objekt des Denkens Rücksicht; die allgemeine nicht. Die angewandte Logik nimmt auf ein empirisch bestimmtes Subjekt des Denkens Rücksicht; die reine nicht.

II.

Von der Transscendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahiret, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object und betrachtet nur die logische Form im Verhält-

indem wir hier einen Sprung machen vom Anſchauen auf das Denken; die wir immer zu konfundiren bemüßigt ſind —

niſſe der Erkenntniſſe auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber ſowohl reine, als empiriſche Anſchauungen giebt, (wie die transſcendentale Aeſthetik darthut), ſo könnte auch wohl ein Unterſchied zwiſchen reinem und empiriſchem [80] Denken der Gegenſtände angetroffen werden. In dieſem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenſtandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntniſſe ausſchließen, welche von empiriſchem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Urſprung unſerer Erkenntniſſe von Gegenſtänden gehen, ſo fern er nicht den Gegenſtänden zugeſchrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit dieſem Urſprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, ſondern die Vorſtellungen, ſie mögen uranfänglich a priori in uns ſelbſt, oder nur empiriſch gegeben ſeyn, bloß nach den Geſetzen betrachtet, nach welchen der Verſtand ſie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und alſo nur von der Verſtandesform handelt, die den Vorſtellungen verſchaft werden kann, woher ſie auch ſonſt entſprungen ſeyn mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erſtreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, ſondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich ſeyn, transſcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derſelben a priori) heißen müſſe. ⌜ Daher iſt weder der Raum [81], noch irgend eine geometriſche Beſtimmung deſſelben a priori eine transſcendentale Vorſtellung, ſondern nur die Erkenntniß, daß dieſe Vorſtellungen gar nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, und die Möglichkeit, wie ſie ſich gleichwohl a priori auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen könne, kann transſcendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenſtänden überhaupt auch transſcendental ſeyn: aber iſt er lediglich auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, ſo heißt er empiriſch. Der Unterſchied des Transſcendentalen und Empiriſchen gehört alſo nur zur Critik der Erkenntniſſe, und betrifft nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.

⌜ Das geſchieht aber immer durch eine Reflexion über die ſchon vorhandene (gegebene) Erkenntniß, alſo a posteriori.

qu'est ce que cela veut dire?

Was aber Begriffe überhaupt ſeien, erklärt er weder hier, noch irgendwo; ſondern zieht mit dem

In der Erwartung alſo, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die ſich a priori auf Gegenſtände beziehen mögen, nicht als reine oder ſinnliche Anſchauungen, ſondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empiriſchen noch äſthetiſchen Urſprungs ſind, ſo machen wir uns

zum Voraus die Idee von einer Wiſſenſchaft des reinen Verſtandes und Vernunfterkenntniſſes, dadurch wir Gegenſtände völlig a priori denken. Eine ſolche Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, den Umfang und die Objective Gültigkeit ſolcher Erkenntniſſe beſtimmte, würde transſcendentale Logik heißen müſſen, weil ſie es bloß mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, ſo fern ſie auf Gegenſtände a priori bezogen [82] wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empiriſchen ſo wohl, als reinen Vernunfterkenntniſſe ohne Unterſchied.

Wort Begriffe herauf, herab und queer und krumm, ſeine Schüler bei der Naſe herum.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.

[85] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Weil aber die bloße Form des Erkenntniſſes, ſo ſehr ſie auch mit logiſchen Geſetzen übereinſtimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntniſſe darum auszumachen, ſo kann ſich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenſtände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derſelben in einem zuſammenhängenden Ganzen nach logiſchen Geſetzen zu verſuchen, noch beſſer aber, ſie lediglich darnach zu prüfen.

[90] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Transſcendentalen Analytik

Erſtes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Ich verſtehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analyſis derſelben, oder das gewöhnliche Verfahren in philoſophiſchen Unterſuchungen, Begriffe, die ſich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, ſondern die noch wenig verſuchte Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforſchen, daß wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsorte, aufſuchen und deſſen reinen Gebrauch überhaupt analyſiren; denn dieſes iſt das eigenthümliche Geſchäfte einer

[17] In „dem“ iſt das „m“ mit Tinte in „r“ verbeſſert.

[91] Transscendental-Philosophie; das übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bey Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, und den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreyet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

[92] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Des Transscendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Erster Abschnitt.

Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber, außer der [93] Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniß eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als blos die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sey Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift,

Man sehe p. 102—105.

[6] Das zweite „und" mit Tinte durchstrichen und darüber geschrieben „von".

[16] Nach „oben" mit Tinte eingefügt: „p. 75".

welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile: alle Cörper sind theilbar, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Cörpers bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also [94] werden diese Gegenstände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem obigen, ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Cörpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Cörper. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann. Daß dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

[95]

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Zweyter Abschnitt.

§ 9.

Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren und nur auf die bloße Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, daß die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drey Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

1. Quantität der Urtheile
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2. Qualität
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3. Relation
Categorische
Hypothetische
Disjunctive

4. Modalität
Problematische
Assertorische
Apodictische.

[96] Da diese Eintheilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Mißverstand nicht unnöthig seyn.

1) Die Logiker sagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urtheile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derselben nicht bloß auf einiges dessen, was unter dem Begriffe des Subjects enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, bloß als Erkenntniß, der Größe nach, so verhält sie sich zu diesem wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. ⌜ Also, wenn ich ein einzelnes Urtheil (judicium singulare) nicht bloß nach seiner innern Gültigkeit, sondern auch, als Erkenntniß überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (judicia communia) unterschieden, und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens, überhaupt (obzwar freilich nicht in der, bloß auf den Ge[97]brauch der Urtheile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

[99] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, daß sie sich wechselseitig einander ausschließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß aus-

⌜ p. 93 ist aber gesagt daß nur die Anschauung, nie aber der Begriff auf einen Gegenstand unmittelbar geht; und p. 47, daß die Vorstellung die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, Anschauung ist, im Gegensatz des Begriffs: daher kann es gar keine einzelnen Begriffe, folglich keine einzelnen Urtheile, folglich keine Kategorien der Einheit geben; die wie fast alle Kategorien ein blindes Fenster ist.

machen. Und dieses ist es auch nur, was ich des Folgenden wegen hierbey anzumerken nöthig finde.

4) Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich [100] hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urtheils beyträgt, (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß ist nichts mehr, was den Inhalt des Urtheils ausmachte,) sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urtheile sind solche: wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodictische, in denen man es als nothwendig ansieht.*) So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetische Urtheil ausmacht, (antec. und consequ.) imgleichen in deren Wechselwirkung das Disjunctive besteht, (Glieder der Eintheilung) insgesammt nur problematisch. In dem obigen Beyspiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Consequenz ist assertorisch. ⌜ ⌜ ich denke apodiktisch

[102]

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

Dritter Abschnitt.

§ 10.

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Categorien.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß, und erwartet, daß ihr anderwerts, woher es auch sey, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer seyn würde. Raum und Zeit

*) Gleich, als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweyten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kann, die mithin auch den Begriff derſelben jederzeit afficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres Denkes erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige zuerſt auf gewiſſe Weiſe durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich Syntheſis.

Hier ſollte er nur ſagen, was er Erkenntniß nennt: ob bloße Anſchauung Erkenntniß ſeyn kann: es ſcheint nicht: denn der Verſtand operirt ihm bei allem Erkenntniß: und der iſt laut p. 92 kein Vermögen der Anſchauung: alſo giebt es keine anſchauliche Erkenntniß?

[103] Ich verſtehe aber unter Syntheſis in der allgemeinſten Bedeutung die Handlung Γ, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine ſolche Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige nicht empiriſch, ſondern a priori gegeben iſt, (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analyſis unſerer Vorſtellungen müſſen dieſe zuvor gegeben ſeyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytiſch entſpringen. Die Syntheſis eines Mannigfaltigen aber (es ſey empiriſch oder a priori gegeben) bringt zuerſt eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren ſeyn kann und alſo der Analyſis bedarf; allein die Syntheſis iſt doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntniſſen ſammelt, und zu einem gewiſſen Inhalte vereinigt; ſie iſt alſo das erſte, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſerer Erkenntniß urtheilen wollen.

Γ ſchon das Wort Handlung wird hier überall gemißbraucht um zu erſchleichen: im bloßen Erkennen giebt es keine Handlung.

Die Syntheſis überhaupt iſt, wie wir künftig ſehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden; der wir uns aber ſelten nur einmal bewußt ſind. Allein, dieſe Syntheſis auf Begriffe zu bringen, das iſt eine Function, die dem Verſtande zukommt, und wodurch er uns allererſt die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verſchaffet.

[104] Die reine Syntheſis, allgemein vorgeſtellt, giebt nun den reinen Verſtandesbegriff. Ich verſtehe aber unter dieſer Syntheſis diejenige, welche auf einem Grunde der Syntheſis a priori beruht: ſo iſt unſer Zählen, (vornämlich iſt es in größeren Zahlen merklicher), eine Syntheſis nach Begriffen, weil ſie nach einem gemeinſchaftlichen Grunde der Einheit geſchieht (z. E. der Dekadik). Unter dieſem Begriffe wird alſo die Einheit in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytiſch werden verſchiedene Vorſtellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geſchäfte, wovon die allgemeine Logik

handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transsc. Logik. Das erste, was uns, zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben seyn muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ⌜ ist das zweyte, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande. ⌟

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch [105] der bloßen Synthesis verschiedene Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verstandesbegriff heißt. ⌟ Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, ⌞ als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Categorien nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerley ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernet.

[106] Tafel der Categorien.

1. Der Quantität
   - Einheit
   - Vielheit
   - Allheit

2. Der Qualität
   - Realität

3. Der Relation.
   - der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)

[14] Zu „verschiedene" mit Tinte ein „r" hinzugefügt.

⌜ Einbildungskraft wird hier in einem ganz andern Sinn gebraucht, als den dies Wort sonst hat, bedürfte also der Erklärung wenn es nicht wie ein Hieroglyph dastehn soll.

⌟ der NB kein Vermögen der Anschauung ist! p. 92.

⌟ Aber der Verstand ist doch kein Vermögen der Anschauung! Haha! p. 92! 93, 94 und 122.

Wenn dies nicht konfuses Geschwätz ist, ohne zu wissen was man will; so —

⌞ aber der Verstand p 92 ist kein Vermögen der Anschauung!! Haha! p. 93!

Nun ein Exempel: „Einige Bäume tragen Galläpfel." — „Alle Eichen tragen Galläpfel." —

Die große Verschiedenheit dieser beiden Urtheile entschleiert 2 grundverschiedene „Handlungen, Functionen, Begriffe des reinen Verstandes,

welche a priori auf Gegenstände der Anschauung gehn", und in die Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt bringen: nämlich dem ersten Urtheil entspricht die Kategorie der Vielheit, dem zweiten die Kategorie der Allheit, welches 2 ganz verschiedene Funktionen des die Erkenntniß möglich machenden Verstandes sind. Im Ernst aber sieht man, daſs ein Theil der Sphäre des Begriffes Baum im ersten Urtheil unbestimmt, im zweiten bestimmt bezeichnet ist, indem er hier einen eigenen Namen führt. Weiter nichts.

⌜ Objekte werden angeschaut: Begriffe werden gedacht: ist es nun die anschauliche Vorstellung oder das abstrakte Denken darüber wozu man des Verstandes bedarf? Nach dem kurz vorhergegangenen wäre es wohl die Anschauung: aber laut p 92 und 93 und 94 ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung

Negation	der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
Limitation	der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4. Der Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daseyn — Nichtseyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieſes ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Syntheſis, die der Verstand a priori in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bey dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann. ⌜ Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen, (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, deren Vollzähligkeit [107] man niemals gewiß seyn kann, da sie nur durch Induction geschlossen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beywohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden sich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter (quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul,) auch ein empirischer, (motus) die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (actio, passio,) und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

[109] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 11.

Dieser § und der folgende fehlen in der ersten Ausgabe

Ueber diese Tafel der Categorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten. Denn daß diese Tafel im theoretischen Theile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sey, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, so fern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzutheilen, erhellet schon von selbst daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Sy[94]stems derselben im menschlichen Verstande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden speculativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung, Anweisung giebt, wie ich denn auch davon anderwärts*) eine Probe gegeben habe. Hier sind nun einige dieser Anmerkungen.

Aus allen diesen Betrachtungen erhellt sehr deutlich die Nichtigkeit der Annahme der Kategorien.

Die erste ist: daß sich diese Tafel, welche vier Classen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwey Abtheilungen zerfällen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweyte aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind.

Die erste Classe würde ich die der mathematischen, die zweyte der dynamischen Categorien nennen. Die erste Classe hat, wie man sieht, keine Correlate, die allein in der zweyten Classe angetroffen werden. Dieser Unterschied muß doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben.

2. Anmerk. Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Categorien jeder Classe, nämlich drey sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffodert, da sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Categorie allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der ersten ihrer Classe entspringt.

[111] So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Causalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Categorie ein bloß

*) Metaphys. Anfangsgr. der Naturwissensch.

[11] Die falsche Seitenzahl „94“ mit Tinte in „110“ verbessert.

abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verſtandes ſey. Denn die Verbindung der erſten und zweyten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfodert einen beſonderen Actus des Verſtandes, der nicht mit dem einerley iſt, der beim erſten und zweyten ausgeübt wird. So iſt der Begriff einer Zahl (die zur Categorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit ſind (z. B. in der Vorſtellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer Urſache und den einer Subſtanz beide verbinde, noch nicht ſo fort der Einfluß, d. i. wie eine Subſtanz Urſache von etwas in einer anderen Subſtanz werden könne, zu verſtehen. Daraus erhellet, daß dazu ein beſonderer Actus des Verſtandes erforderlich ſey; und ſo bey den übrigen.

3. Anmerk. Von einer einzigen Categorie, nämlich der der Gemeinſchaft, die unter dem dritten Titel befindlich iſt, iſt die Übereinſtimmung mit der in der Tafel der logiſchen Functionen ihm correſpondirenden [112] Form eines disjunctiven Urtheils nicht ſo in die Augen fallend, als bei den übrigen.

Um ſich dieſer Uebereinſtimmung zu verſichern, muß man bemerken: daß in allen disjunctiven Urtheilen die Sphäre (die Menge alles deſſen, was unter ihm enthalten iſt) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, und, weil einer nicht unter dem andern enthalten ſeyn kann, ſie als einander coordinirt, nicht ſubordinirt, ſo daß ſie einander nicht einſeitig, wie in einer Reihe, ſondern wechſelſeitig, als in einem Aggregat, beſtimmen, (wenn ein Glied der Eintheilung geſetzt wird, alle übrigen ausgeſchloſſen werden, und ſo umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern, als Urſache ſeines Daſeyns, untergeordnet, ſondern zugleich und wechſelſeitig als Urſache in Anſehung der Beſtimmung der andern beygeordnet wird, (z. B. in einem Körper, deſſen Theile einander wechſelſeitig ziehen, und auch widerſtehen,) welches eine ganz andere Art der Verknüpfung iſt, als die, ſo im bloßen Verhältniß der Urſache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechſelſeitig wiederum den Grund beſtimmt, und darum mit dieſem (wie der Weltſchöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Daſſelbe Verfahren des Verſtandes, wenn er ſich die Sphäre eines eingetheilten [115] Begriffs vorſtellt, betrachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der

und das wäre Wechſelwirkung?!

[41] Die falſche Seitenzahl „115“ in „113“ verbeſſert.

Eintheilung im ersteren einander ausschließen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Theile des letzteren als solche, deren Existens (als Substanzen) jedem auch ausschließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

siehe S. 99.

§ 12.

Es findet sich aber in der Transscendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Categorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Categorien vermehren würden, welches nicht seyn kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: quodlibet ens est unum, verum, bonum.

[116] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Transscendentalen Analytik

Zweytes Hauptstück.

Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

§ 13.

Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt.

[117] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Unter den mancherley Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflection über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

[118] Wir haben jetzt schon zweyerley Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit, und die Categorien, als Begriffe des Verstandes. Von ihnen eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit seyn; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduction derselben nöthig ist, so wird sie jederzeit transscendental seyn müssen.

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwey sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bey Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu [119] allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig seyn soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniß nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transscendentale Deduction und keinesweges eine empirische geben könne, und das letztere, in Ansehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

---

[36] Mit Tinte das „n" in „diesen" in „r" verbessert und „es" vor „allein" handschriftlich eingefügt und dafür nach „allein" gestrichen.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniß a priori, nämlich die auf dem transſcendentalen Wege eingeräumt wird, ſo erhellet dadurch doch eben nicht, daß ſie ſo unumgänglich nothwendig ſey. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelſt einer transſcendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre ob [120] jective Gültigkeit a priori erklärt und beſtimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren ſichern Schritt durch lauter Erkenntniſſe a priori, ohne daß ſie ſich, wegen der reinen und geſetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philoſophie einen Beglaubigungsſchein erbitten darf. Allein der Gebrauch dieſes Begriffs geht in dieſer Wiſſenſchaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anſchauung iſt, in welcher alſo alle geometriſche Erkenntniß, weil ſie ſich auf Anſchauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenſtände durch die Erkenntniß ſelbſt a priori (der Form nach) in der Anſchauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verſtandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen ſelbſt, ſondern auch vom Raum die transſcendentale Deduction zu ſuchen, ⌜ weil, da ſie von Gegenſtänden nicht durch Prädicate der Anſchauung und der Sinnlichkeit, ſondern des reinen Denkens a priori redet, ſie ſich auf Gegenſtände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da ſie nicht auf Erfahrung gegründet ſind, auch in der Anſchauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf ſie vor aller Erfahrung ihre Syntheſis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, ſondern auch jenen Begriff des Raumes zweydeutig machen, dadurch, daß ſie ihn über die [121] Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung zu gebrauchen geneigt ſind, weshalb auch oben von ihm eine transſcendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leſer von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer ſolchen transſcendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er ſonſt blind verfährt und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwiſſenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einſehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache ſelbſt tief eingehüllt iſt, oder über der Wegräumung der Hinderniſſe zu früh verdroſſen werden, weil

⌜ auf der vorigen Seite, unten, ſteht aber, daß das ſchon geſchehn ſei.

[23] Das „t“ am Schluſſe von „redet“ in „n“ verbeſſert.
[24] Das „die“ mit Tinte durchſtrichen.

es darauf ankommt, entweder alle Ansprüche zu Einsichten der reinen Vernunft, als das beliebteste Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder diese critische Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen, und eine synthetische Erkenntniß derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung seyn kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Be[122]dingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit.

Die Categorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargethan werden können) und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sey und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen im Gemüth a priori liegen[123]den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß seyn müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns seyn würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäß seyn müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen.

[41] Das „sicht" in „Einsicht" mit Tinte durchstrichen und „heit" darüber geschrieben.

Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen seyn, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise.

Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, daß man sagte: Die Erfahrung böte unabläßig Beispiele einer solchen Regelmäßigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlaß geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern, und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig a priori im Verstande müsse gegründet seyn, oder als ein bloßes Hirngespinnst gänz[124]lich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sey, daß ein anderes B daraus nothwendig und nach einer *schlechthin allgemeinen Regel* folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlicher maßen geschieht, aber niemals, daß der Erfolg *nothwenig* sey, daher der Synthesis der Ursach und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sey, und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induction keine andere als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit, bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Producte behandeln wollte.

Hier wird ſchon das Geſetz der Kauſalität ſtillſchweigend vorausgeſetzt; alſo eine petitio principii.

Γ umgekehrt, dem Begriff muß eine Anſchauung entſprechen.

F Hic est fons errorum! Als Gegenſtand kann etwas ſtets nur angeſchaut (durch die Sinne oder die Einbildungskraft) nie gedacht werden: denn das Gedachte iſt nie ein Gegenſtand, ſondern ein allgemeiner nicht anſchaulicher Begriff, und nur mittelſt dieſes bezieht ſich das Denken auf Gegenſtände die ſtets Anſchauungen ſind.

F Aber die anſchauliche Welt ſteht doch ohne deine Kategorien da? Ja? Dann dienen die Kategorien bloß zum Räſonniren über vermeintliche Dinge an ſich, Gegenſtände, die von der anſchaulichen Erſcheinung verſchieden ſind

Uebergang zur Transſc. Deduction der Categorien.

Es ſind nur zwey Fälle möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung und ihre Gegenſtände zuſammentreffen, ſich auf einander nothwendiger Weiſe beziehen, und gleichſam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenſtand die Vorſtellung oder dieſe den Gegen[125]ſtand allein möglich macht. Iſt das erſtere, ſo iſt dieſe Beziehung nur empiriſch, und die Vorſtellung, iſt niemals a priori möglich. Und dies iſt der Fall mit Erſcheinungen in Anſehung deſſen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Iſt aber das zweyte, weil Vorſtellung an ſich ſelbſt (denn von deſſen Cauſalität, vermittelſt des Willens, iſt hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenſtand dem Daſeyn nach hervorbringt, ſo iſt doch die Vorſtellung in Anſehung des Gegenſtandes alsdann a priori beſtimmend, wenn durch ſie allein es möglich iſt, etwas als einen Gegenſtand zu erkennen. Es ſind aber zwey Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich iſt, erſtlich Anſchauung, dadurch derſelbe, aber nur als Erſcheinung, gegeben wird: zweytens Begriff, dadurch ein Gegenſtand gedacht wird, der dieſer Anſchauung entſpricht. Γ Es iſt aber aus dem Obigen klar, daß die erſte Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenſtände angeſchaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit ſtimmen alſo alle Erſcheinungen nothwendig überein, weil ſie nur durch dieſelbe erſcheinen, d. i. empiriſch angeſchauet und gegeben werden können. Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchauet, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird, F denn alsdenn iſt alle em[126]piriſche Erkenntniß der Gegenſtände ſolchen Begriffen nothwendiger Weiſe gemäß, weil, ohne deren Vorausſetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenſtande, der in der Anſchauung gegeben wird, oder erſcheint: demnach werden Begriffe von Gegenſtänden überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Categorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie allein Erfahrung, (der Form des Denkens nach) möglich ſey. F Denn alsdenn beziehen ſie ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur

vermittelſt ihrer überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kann. Γ

Die transſc. Deduktion aller Begriffe a priori hat alſo ein Principium, worauf die ganze Nachforſchung gerichtet werden muß, nämlich dieſes: daß ſie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müſſen (es ſey der Anſchauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). F Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, ſind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin ſie angetroffen werden, iſt nicht ihre Deduction, (ſondern Illuſtration) weil ſie dabey doch nur zufällig ſeyn würden. Ohne dieſe urſprüngliche Be[127]ziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenſtände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derſelben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Der berühmte Lock hatte, aus Ermangelung dieſer Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verſtandes in der Erfahrung antraf, ſie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch ſo inconſequent, daß er damit Verſuche zu Erkenntniſſen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere thun zu können, ſey es nothwendig, daß dieſe Begriffe ihren Urſprung a priori haben müßten. Da er ſich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich ſey, daß der Verſtand Begriffe, die an ſich im Verſtande nicht verbunden ſind, doch als im Gegenſtande nothwendig verbunden denken müſſe, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verſtand durch dieſe Begriffe ſelbſt Urheber der Erfahrung, F worin ſeine Gegenſtände angetroffen werden, ſeyn könne, ſo leitete er ſie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungenen ſubjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälſchlich für objectiv gehalten wird, d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach ſehr conſequent, darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit dieſen Begriffen und den Grundſätzen, die ſie veranlaſſen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empiriſche Ableitung [128] aber, worauf beide verfielen, läßt ſich mit der Wirklichkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwiſſenſchaft, nicht vereinigen, und wird alſo durch das Factum widerlegt.

Der erſte dieſer beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerey Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn ſie einmal Befugniſſe auf ihrer Seite hat, ſich nicht mehr durch unbeſtimmte Anpreiſungen der Mäßigung in Schranken halten

und erſchlichen werden. — Nein? Dann iſt der Verſtand ein Vermögen der Anſchauung, was allem Vorhergehenden widerſpricht.

Γ aber ohne ſie angeſchaut? —

F Dies heißt: wir wollen reden, aber nicht ſagen wovon wir reden.

Hier folgt ein ganz anderer Abſatz in der erſten Auflage und fehlt daſelbſt alles folgende

F und doch kein Vermögen der Anſchauung!!! p 92 seq: 122. 123. 139. 135.

läßt; der zweyte ergab sich gänzlich dem Skepticism, da er einmal eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnißvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir sind jetzt im Begriffe einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Thätigkeit für sie geöffnet erhalten könne.

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Categorien voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird. ⌜ So war die Function des categorischen Urtheils die des Verhältnisses des Subjects zum Prädicat, z. B. alle Körper sind theilbar. Allein in Ansehung des bloß logischen Gebrauchs des Verstandes blieb es unbestimmt, welchem von beiden Begrif-[129]fen die Function des Subjects, und welchem die des Prädicats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: Einiges Theilbare ist ein Körper. Durch die Categorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt: daß seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloßes Prädicat betrachtet werden müsse; ⌞ und so in allen übrigen Categorien.

⌜ Warum braucht sich aber die Anschauung an die logischen Funktionen des Urtheilens zu kehren?

⌞ Wie in aller Welt gebärde ich mich, wenn ich ein Ding der Erfahrung in seiner empirischen Anschauung als Subjekt und wie, wenn ich es als Prädikat betrachte?! Sind der Anschauung diese logischen entia nicht Böhmische Dörfer? — Materie, die auf meinen Leib wirkt und dadurch von meinem Verstande als Ursache sofort angeschaut wird: das ist in aller Wahrnehmung und da ist weiter nichts zu Substanziren oder zu Prädiziren. —

[16] Das „m" in „welchem" mit Tinte in „r" verbessert.

Die hier anfangende Deduktion bis p. 169 lautet in der ersten Auflage ganz anders u. hat daselbst nur 35 Seiten, hier aber 40 S.

Der Deduction der reinen Verstandesbegriffe

Zweyter Abschnitt.

Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

§ 15.

Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann a priori in unserm Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes, als die Art zu seyn, wie das Subject afficirt wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zu[130]gleich mit enthalten seyn; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherley Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung seyn, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Object verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. ⌜ Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend seyn müsse, und daß die Auflösung Analysis, die ihr Gegentheil zu seyn scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft gegeben werden müssen.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bey sich. Verbindung ist Vorstellung der

Ist nicht wahr: alle Anschauung ist intellektual

Woher hat er alle diese Nachrichten?

Und doch ist laut pp 92, 93, 94, 122, 123 der Verstand kein Vermögen der Anschauung!

⌜ Von actus, Selbstthätigkeit und Spontaneität darf gar nicht beim Erkennen geredet werden: weil sie vom Willen allein gelten, der der gänzliche Gegensatz des Erkennens ist.

Sodann sollte er erklären, was er

unter Verbindung des Mannigfaltigen verſteht. Zeit und Raum, letzterer in allen ſeinen Dimenſionen, ſind Continua: d. h. alle ihre Theile ſind urſprünglich nicht getrennt, ſondern verbunden: ſie ſind die Formen unſerer Anſchaungen: alſo erſcheinen auch dieſe urſprünglich als Continua, d. h. ihre Theile ſtellen ſich als verbunden dar und bedürfen keiner hinzukommenden Verbindung

ſynthetiſchen Einheit des Mannigfalti[131]gen.*) Die Vorſtellung dieſer Einheit kann alſo nicht aus der Verbindung entſtehen, ſie macht vielmehr dadurch, daß ſie zur Vorſtellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererſt möglich. Dieſe Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, iſt nicht etwa jene Categorie der Einheit (§. 10); denn alle Categorien gründen ſich auf logiſche Functionen in Urtheilen, in dieſen aber iſt ſchon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe ⌜ gedacht. Die Categorie ſetzt alſo ſchon Verbindung voraus. Alſo müſſen wir dieſe Einheit (als qualitative §. 12) noch höher ſuchen, nämlich in demjenigen, was ſelbſt den Grund der Einheit verſchiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verſtandes ⌝, ſogar in ſeinem logiſchen Gebrauche, enthält.

⌜ alſo iſt hier von Begriffen, nicht von Anſchauungen die Rede? — Aber er weiß es nicht: denn es iſt ihm noch nie eingefallen, daſs beide 2 ganz verſchiedene Arten von Vorſtellungen ſind, die man nicht durcheinander werfen ſoll.

⌝ Welch transſcendentales Monſtrum: bloß für den Verſtand giebt es ja erſt Möglichkeit, d. i. Uebereinſtimmung mit ſeinen Geſetzen.

*) Ob die Vorſtellungen ſelbſt identiſch ſind, und alſo eine durch die andere analytiſch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtſeyn der einen iſt, ſo fern vom Mannigfaltigen die Rede iſt, vom Bewußtſeyn der anderen doch immer zu unterſcheiden, und auf die Syntheſis dieſes (möglichen) Bewußtſeyns kommt es hier allein an.

§ 16.

Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt [132] werden, was gar nicht gedacht werden könne, ⌜ welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts seyn. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben seyn kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. ⌞ Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewußtseyn ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtseyn ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesammt meine Vorstellungen seyn, wenn sie nicht insgesammt zu einem Selbstbewußtseyn gehöreten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung nothwendig gemäß seyn, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtseyn zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir [133] angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung läßt sich vieles folgern.

⌜ soll das heißen: „alles Vorstellen ist Denken"; so ists nicht wahr: — soll es heißen: „kein Objekt ohne Subjekt; so ists schlecht ausgedrückt.

⌞ Dann müssen die Thiere entweder denken, oder auch nicht anschauen.

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtseyn dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtseyn, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtseyn begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges ge-

Die Identität des Bewußtseins, beim Wechsel unzähliger Vorstellungen, d. i. die Individualität der Person, entspringt aus dem Willen, dessen er-

[38] Nach „Subjects" mit Bleistift ein ? eingezeichnet.

ſcheinender Aktus die Perſon iſt: der Erkenntniß hängt ſie nur an, ſo lange dieſe dem Willen dient. Bei der reinen Kontemplation hört daher, ſo lange ſie währt, die Individualität, oder das Bewußtſein der Perſon, ganz auf.

⌜ Das iſt darum nicht der Fall, weil mein Wille einer und derſelbe unveränderlich bleibt, und eben ſo ſein Verhältniß zu meinem Erkennen.

gebener Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn verbinden kann, iſt es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt vorſtelle, d. i. die analytiſche Einheit der Apperception iſt nur unter der Vorausſetzung irgend einer ſynthetiſchen möglich.* [134] Der Gedanke: dieſe in der Anſchauung gegebenen Vorſtellungen gehören mir insgeſammt zu, heißt demnach ſo viel, als ich vereinige ſie in einem Selbſtbewußtſeyn, oder kann ſie wenigſtens darin vereinigen, und ob er gleich ſelbſt noch nicht das Bewußtſeyn, der Syntheſis der Vorſtellungen iſt, ſo ſetzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derſelben in einem Bewußtſeyn begreifen kann, nenne ich dieſelben insgeſammt meine Vorſtellungen; denn ſonſt würde ich ein ſo vielfärbiges verſchiedenes Selbſt haben, als ich Vorſtellungen habe, deren ich mir bewußt bin. ⌜ Synthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauungen als a priori gegeben, iſt alſo der Grund der Identität der Apperception ſelbſt, die a priori allem meinem beſtimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenſtänden, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verſtand dadurch allererſt aufgenommen werden, ſondern iſt allein [135] eine Verrichtung des Verſtandes, der ſelbſt nichts weiter iſt, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundſatz der oberſte im ganzen menſchlichen Erkenntniß iſt.

Dieſer Grundſatz der nothwendigen Einheit der Apperception iſt nun zwar ſelbſt identiſch, mithin ein analytiſcher Satz, erklärt

*) Die analytiſche Einheit des Bewußtſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen, als ſolchen, an, z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, ſo ſtelle ich mir dadurch eine Beſchaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorſtellungen verbunden ſeyn kann; alſo nur vermöge einer vorausgedachten möglichen ſynthetiſchen Einheit kann ich mir die analytiſche vorſtellen. Eine Vorſtellung, die als Verſchiedenen gemein gedacht werden ſoll, wird als zu ſolchen gehörig angeſe[134]hen, die außer ihr noch etwas Verſchiedenes an ſich haben, folglich muß ſie in ſynthetiſcher Einheit mit anderer (wenn gleich nur möglichen Vorſtellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytiſche Einheit des Bewußtſeyns, welche ſie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und ſo iſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception der höchſte Punct, an dem man allen Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik, und, nach ihr, die Transſcendental-Philoſophie heften muß, ja dieſes Vermögen iſt der Verſtand ſelbſt.

aber doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeyns nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anſchauung, die davon unterſchieden iſt, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtſeyn gedacht werden. Ein Verſtand, in welchem durch das Selbſtbewußtſeyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anſchauen; der unſere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anſchauung ſuchen. Ich bin mir alſo des identiſchen Selbſt bewußt, in Anſehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anſchauung gegebenen Vorſtellungen, weil ich ſie insgeſammt meine Vorſtellungen nenne, die eine ausmachen. Γ Das iſt aber ſo viel, als, daß ich mir einer nothwendigen Syntheſis derſelben a priori bewußt bin, welche die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception heißt, unter der alle mir gegebenen Vorſtellungen [136] ſtehen, aber unter die ſie auch durch eine Syntheſis gebracht werden müſſen.

So!

(ſynthetiſche Einheit der Apperception)

Γ dies Selbſt iſt aber mein Wille.

§. 17.

Der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt das oberſte Princip alles Verſtandesgebrauchs.

Der oberſte Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transſc. Aeſthetik: daß alles Mannigfaltige derſelben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe. Der oberſte Grundſatz eben derſelben F in Beziehung auf den Verſtand iſt: daß alles Mannigfaltige der Anſchauung unter Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehe.*) Unter dem erſteren ſtehen alle mannigfaltigen Vorſtellungen der Anſchau-

F alſo der Möglichkeit aller Anſchauung: und doch ſoll laut pp 92—94 122—123, 135, der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung ſeyn!

*) Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen mit dem Mannigfaltigen, daß ſie in ſich enthalten (ſiehe die transſc. Aeſthetik), mithin nicht bloße Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewußtſeyn, als in vielen Vorſtellungen, ſondern viele Vorſtellungen als in einer, und deren Bewußtſeyn, enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewußtſeyns, als ſynthetiſch, aber doch urſprünglich angetroffen wird. Dieſe Einzelnheit derſelben iſt wichtig in der Anwendung (ſiehe §. 25).

* „es“ mit Tinte geſtrichen und im Texte darüber geſchrieben: „das Mannigfaltige“.

ung, so fern sie uns gegeben werden, unter dem zweyten so fern sie in einem Bewußtseyn müssen verbun[137]den werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebene Vorstellungen den Actus, der Apperceptio, Ich denke, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbstbewußtseyn zusammengefaßt seyn würden.

⌜ er wird immer von neuem definirt.

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. ⌜ Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseyns in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objecte Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

siehe p 75.

Das erste reine Verstandeserkenntniß also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. So ist die bloße Form der äußeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniß; er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntniß. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also [138] eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseyns (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseyns ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtseyn vereinigen würde.

Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter, als, daß alle meine Vorstellungen ⊦ in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen

⊦ meine Vorstellungen sind: der Satz ist also nicht bloß analytisch, sondern identisch: d. h. aber er sagt nichts.

[4] Mit Tinte zu „gegebene“ ein „n“ hineingefügt.

[16] „folglich“ mit Tinte durchstrichen und darüber geschrieben „also“.

zu dem identiſchen Selbſt rechnen, und alſo, als in einer Apperception ſynthetiſch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zuſammenfaſſen kann.

Aber dieſer Grundſatz iſt doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verſtand, ſondern nur für den, durch deſſen reine Apperception in der Vorſtellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben iſt. Derjenige Verſtand, durch deſſen Selbſtbewußtſeyn zugleich das Mannigfaltige der Anſchauung gegeben würde, [139] ein Verſtand, durch deſſen Vorſtellung zugleich die Objecte dieſer Vorſtellung exiſtirten, würde einen beſondern Actus der Syntheſis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtſeyns nicht bedürfen, deren der menſchliche Verſtand, der bloß denkt, nicht anſchaut, bedarf. So!
Aber für den menſchlichen Verſtand iſt er doch unvermeidlich der erſte Grundſatz, ſo, daß er ſich ſogar von einem anderen möglichen Verſtande, entweder einem ſolchen, der ſelbſt anſchauete, oder, wenn gleich eine ſinnliche Anſchauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend beſäße, ſich nicht den mindeſten Begriff machen kann.

§. 18.

Was objective Einheit des Selbſtbewußtſeyns ſey.

Die transſcendentale Einheit der Apperception iſt diejenige, durch welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. ⌜ Sie heißt darum objectiv, und muß von der ſubjectiven Einheit des Bewußtſeyns unterſchieden werden, die eine Beſtimmung des innern Sinnes iſt, dadurch jenes Mannigfaltige der Anſchauung zu einer ſolchen Verbindung empiriſch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, empiriſch bewußt ſeyn könne, kommt auf Umſtände, oder empiriſche Bedingungen, an. Daher die empiriſche [140] Einheit des Bewußtſeyns, durch Aſſociation der Vorſtellungen, ſelbſt eine Erſcheinung betrifft, und ganz zufällig iſt. Dagegen ſteht die reine Form der Anſchauung in der Zeit, bloß als Anſchauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält unter der urſprünglichen Einheit des Bewußtſeyns, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anſchauung zum Einen: Ich denke; alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, welche a priori der empiriſchen zum Grunde liegt. Jene Einheit iſt allein objectiv gültig; die empiriſche Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen, und die auch

⌜ da iſt der Begriff wohl eine anſchauliche Vorſtellung, keine abſtrakte, kein allgemeiner? Welche Konfuſion!

nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet ist, hat nur subjective Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtseyns, in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht nothwendig und allgemein geltend.

§. 19.

Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.

[141] —

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urtheile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnissen nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur subjective Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, daß ein Urtheil nichts anderes sey, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen ist in [142] denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derselben, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung nothwendig zu einander, sondern sie gehören vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen zu einander, d. i. nach Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen, so fern daraus Erkenntniß werden kann, welche Principien alle aus dem Grundsatze der transscendentalen Einheit der Apperception abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urtheil, d. i. ein Verhältniß, das objectiv gültig ist, und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer, ⌜ welches so viel sagen will, als, diese beide Vorstellungen sind im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt seyn mag) beysammen.

⌜ d. h. er wirkt diesen Druck; — ist Erkenntniß des Kausalnexus.

[143] §. 20.

Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Categorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtseyn zusammenkommen kann.

Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört nothwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist. (§. 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe seyn) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Function der Urtheile (§. 19). Also ist alles Mannigfaltige, so fern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtseyn überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Categorien nichts anders, als eben diese Functionen zu urtheilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§. 13). Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Categorien.

Wer hölzerne Eisen denken kann, vereinige dies mit dem pp 92—94, 122, 123, 135, 139, gesagten, daß der Verstand bloß denkt und nichts zur Anschauung beiträgt. — Sollte ferner dieselbe Geisteskraft das Denken und das Anschauen hervorbringen, so müssen die Thiere entweder denken, oder auch nicht anschauen.

[144] §. 21.

Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das in der Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur nothwendigen Einheit des Selbstbewußtseyns gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Categorie*). Diese zeigt also an: daß das empirische Bewußtseyn eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anschauung eben sowohl unter einem reinen Selbstbewußtseyn a priori, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls a priori Statt hat, stehe. — Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduction der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Categorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahiren muß, um

*) Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt, und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperception enthält.

cf pp 92—94, 122—123, 135—139, 153, 684.

nur auf die Einheit, die in die Anſchauung vermittelſt der Categorie durch den Verſtand hinzukommt, zu ſehen. In der Folge (§. 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empiriſche Anſchauung gegeben wird, ge[145]zeigt werden, daß die Einheit derſelben keine andere ſey, als welche die Categorie nach dem vorigen §. 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt vorſchreibt, und dadurch alſo, daß ihre Gültigkeit a priori in Anſehung aller Gegenſtände unſerer Sinne erklärt wird, die Abſicht der Deduction allererſt völlig erreicht werden.

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweiſe doch nicht abſtrahiren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anſchauung noch vor der Syntheſis des Verſtandes, und unabhängig von ihr, gegeben ſeyn müſſe; wie aber, bleibt hier unbeſtimmt. Denn, wollte ich mir einen Verſtand denken, der ſelbſt anſchaute (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenſtände ſich vorſtellete, ſondern durch deſſen Vorſtellung die Gegenſtände ſelbſt zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), ſo würden die Categorien in Anſehung eines ſolchen Erkenntniſſes gar keine Bedeutung haben. Sie ſind nur Regeln für einen Verſtand, deſſen ganzes Vermögen im Denken beſteht, d. i. in der Handlung, die Syntheſis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anſchauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der alſo für ſich gar nichts erkennt, ſondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anſchauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes aber, nur vermittelſt der Categorien und [149] nur gerade durch dieſe Art und Zahl derſelben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt ſich eben ſo wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade dieſe und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſerer möglichen Anſchauung ſind.

also ganz fertig?

§. 22.

Die Categorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung.

[148] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 23.

Der obige Satz iſt von der größten Wichtigkeit; denn er beſtimmt eben ſo wohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe in Anſehung der Gegenſtände, als die transſcendentale Aeſthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form

unſerer ſinnlichen Anſchauung beſtimmte. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenſtände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenſtände der Sinne, mithin nur die Erfahrung. Über dieſe Grenzen hinaus ſtellen ſie gar nichts vor; denn ſie ſind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verſtandesbegriffe ſind von dieſer Einſchränkung frey, und erſtrecken ſich auf Gegenſtände der Anſchauuung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur ſinnlich und nicht intellectuell iſt. Dieſe weitere Ausdehnung der Begriffe über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es ſind alsdann leere Begriffe von Objecten, von denen, ob ſie nur einmal möglich ſind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realität, weil wir keine Anſchauung zur Hand haben, auf welche die ſynthetiſche Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden, und ſie ſo einen Gegenſtand beſtim-[149]men könnten. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann ihnen allen Sinn und Bedeutung verſchaffen.

Nimmt man alſo ein Object einer nicht-ſinnlichen Anſchauung als gegeben an, ſo kann man es freylich durch alle die Prädicate vorſtellen, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daß ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung gehöriges zukomme: alſo, daß es nicht ausgedehnt oder im Raume ſey, daß die Dauer deſſelben keine Zeit ſey, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Beſtimmungen in der Zeit angetroffen werde, u. ſ. w. Allein das iſt doch kein eigentliches Erkenntniß, wenn ich blos anzeige, wie die Anſchauung des Objects nicht ſey, ohne ſagen zu können, was in ihr denn enthalten ſey; denn alsdenn habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verſtandesbegriff vorgeſtellt, weil ich keine Anſchauung habe geben können, die ihm correſpondirte, ſondern nur ſagen konnte, daß die unſrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmſte iſt hier, daß auf ein ſolches Etwas auch nicht einmal eine einzige Categorie angewandt werden könnte: z. B. der Begriff einer Subſtanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als bloßes Prädicat exiſtiren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieſer Gedankenbeſtimmung correſpondirte, wenn nicht empiriſche Anſchauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hievon in der Folge.

Hier zeigt ſich auf eine neue merkwürdige Art die ſo oft gerügte Vermiſchung des Anſchauens und

[19] „allen" durch Einfügung von „i" in „allein" verbeſſert.
[26] Nach „Zeit" die Schlußklammer mit Tinte eingefügt.

Denkens. Wo denn, in unserer anschaulichen Welt, existiert ein Ding ein Etwas, als Subjekt, oder als Prädikat? Dies sind ja bloße Bestimmungen der Begriffe und liegen im Reich des abstrakten Denkens, nicht des Anschauens: da giebt es nur Materie und Wirkungsart dieser Materie.

[150] §. 24.

Von der Anwendung der Categorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.

[151] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der [152] Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen und ihre Synthesis der Anschauungen, den Categorien gemäß, muß die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist, als figürlich, von der intellectuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die productive Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der reproductiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori nichts beyträgt, und um deswillen nicht in die Transscendental-Philosophie, sondern in die Psychologie gehört.

warum kein Beispiel jener produktiven Einbildungskraft?

* * *

Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§. 6) auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußt[153]seyn darstelle, weil wir uns nämlich nur anschauen wie wir innerlich afficirt werden, welches widersprechend zu seyn scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den innern Sinn mit dem Vermögen der Apperception (welche wir

sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerley auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter einer Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist, und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er sich, als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmend[16] vermögend ist. Er also übt unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn, [154] dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerley, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Categorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewußtseyn der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft, (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn) welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.

Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drey Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drey Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit seyn soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects, (nicht als Be[155]stim-

[16] Das „b" in „bestimmend" mit Tinte durchstrichen.

mung eines Objects*),) folglich die Syntheſis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von dieſem abſtrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn ſeiner Form gemäß beſtimmen, bringt ſogar den Begriff der Succeſſion zuerſt hervor. Der Verſtand findet alſo in dieſem nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das ſich ſelbſt anſchauet, Unterſchieden (indem ich mir noch andere Anſchauungsart wenigſtens als möglich vorſtellen kann) und doch mit dieſem letzteren als daſſelbe Subject einerley ſey, wie ich alſo ſagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich ſelbſt als gedachtes Object, ſo fern ich mir noch über das in der Anſchauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bey ſich, als wie ich mir ſelbſt überhaupt ein Object und zwar der An[156]ſchauung und innerer Wahrnehmungen ſeyn könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſeyn müſſe, kann, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſofern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſung gar nicht erkennen könnten, ingleichen daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge oder auch der Zeitſtellen für alle inneren Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äußere Dinge veränderliches darſtellen, folglich die Beſtimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen müſſen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objecte nur ſo fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugeſtehen müſſen, daß wir dadurch uns ſelbſt nur ſo anſchauen, wie wir innerlich von uns ſelbſt afficirt werden, d. i. was die innere Anſchauung betrifft, unſer eigenes

?

*) Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine reine Wiſſenſchaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, daß Etwas beweglich ſey, nicht a priori, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beſchreibung eines Raumes, iſt ein reiner Actus der ſucceſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der äußeren Anſchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, ſondern ſogar zur Transſcendental-Philoſophie.

Subject nur als Erſcheinung, nicht aber nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, erkennen.*)

[167] §. 25.

Dagegen bin ich mir meiner ſelbſt in der transſcendentalen Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen überhaupt, mithin in der ſynthetiſchen urſprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erſcheine, noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur daß ich bin. Dieſe Vorſtellung iſt ein Denken, nicht ein Anſchauen. Da nun zum Erkenntniß unſerer ſelbſt außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anſchauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine beſtimmte Art der Anſchauung, dadurch dieſes Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich iſt, ſo iſt zwar mein eigenes Daſeyn nicht Erſcheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Beſtimmung meines Daſeins**) [158] kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der beſonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anſchauung gegeben wird, geſchehen, und ich habe alſo demnach keine Erkenntniß von mir wie ich bin, ſondern bloß wie ich mir ſelbſt erſcheine. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt alſo noch lange nicht ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt, unerachtet alle Categorien,

*) Ich ſehe nicht, wie man ſo viel Schwierigkeiten darin finden könne, daß der innere Sinn von uns ſelbſt afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerkſamkeit kann uns ein Bey[157]ſpiel davon geben. Der Verſtand beſtimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anſchauung, die dem Mannigfaltigen in der Syntheſis des Verſtandes correſpondirt. Wie ſehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in ſich wahrnehmen können.

**) Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daſeyn zu beſtimmen. Das Daſeyn iſt dadurch alſo ſchon gegeben, aber die Art, wie ich es beſtimmen, d. i. das Mannigfaldige, zu demſelben gehörige, in mir ſetzen ſolle, iſt dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbſtanſchauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche ſinnlich und zur Receptivität des beſtimmbaren gehörig iſt. Habe ich nun nicht noch [158] eine andere Selbſtanſchauung, die das Beſtimmende in mir, deſſen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben ſo vor dem Actus des Beſtimmens giebt, wie die Zeit das Beſtimmbare, ſo kann ich mein Daſeyn, als eines ſelbſtthätigen Weſens, nicht beſtimmen, ſondern ich ſtelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Beſtimmens, vor, und mein Daſeyn bleibt immer nur ſinnlich, d. i. als das Daſeyn einer Erſcheinung, beſtimmbar. Doch macht dieſe Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne.

ein Objekt wird angeſchaut, ein Begriff wird gedacht: daß er dies nicht erkennt, giebt eben die Konfuſion die das ganze Buch verdirbt.

welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntniſſe eines von mir verſchiedenen Objects, außer dem Denken eines Objects überhaupt (in der Categorie), ich doch noch einer Anſchauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff beſtimme, ſo bedarf ich auch zum Erkenntniſſe meiner ſelbſt außer dem Bewußtſeyn, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anſchauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich dieſen Gedanken beſtimme, und ich exiſtire als Intelligenz, die ſich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt iſt, in [159] Anſehung des Mannigfaltigen aber, das ſie verbinden ſoll, einer einſchränkenden Verbindung, die ſie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältniſſen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verſtandesbegriffen liegen, anſchaulich machen, und ſich daher ſelbſt doch nur erkennen kann, wie ſie, in Abſicht auf eine Anſchauung (die nicht intellectuell und durch den Verſtand ſelbſt gegeben ſeyn kann), ihr ſelbſt bloß erſcheint, nicht wie ſie ſich erkennen würde, wenn ihre Anſchauung intellectuell wäre.

§. 26.

Transſcendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe.

und doch iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung!

In der metaphyſiſchen Deduction wurde der Urſprung der Categorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zuſammentreffung mit den allgemeinen logiſchen Functionen des Denkens dargethan, in der transſcendentalen aber die Möglichkeit derſelben als Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt (§. 20. 21.) dargeſtellt. Jetzt ſoll die Möglichkeit, durch Categorien die Gegenſtände, die nur immer unſeren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anſchauung, ſondern den Geſetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, alſo der Natur gleichſam das Geſetz vorzuſchreiben und ſie ſo gar möglich zu machen, er[160]klärt werden. Denn ohne dieſe ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie alles, was unſeren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Geſetzen ſtehen müſſe, die a priori aus dem Verſtande allein entſpringen.

Wenn er nur ein einziges Mal ſagte, ob er ein Mannig-

Zuvörderſt merke ich an, daß ich unter der Syntheſis der Apprehenſion die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in

[12] In „Verbindung" ſind die erſten 7 Buchſtaben mit Tinte durchgeſtrichen und „Beding" darüber geſchrieben.

einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewußtseyn derselben, (als Erscheinung) möglich wird.

Wir haben Formen der äußeren so wohl als inneren sinnlichen Anschauung a priori an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muß die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäß seyn, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten) Γ, also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt (siehe transsc. Aesthetik). *) Al [161] so ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß seyn muß, a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere seyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewußtseyn, den Categorien gemäß, nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Categorien und, da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Categorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung.

* * *

[162] Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apperception des Mannigfaltigen derselben zur

*) Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Manngifaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Aesthetik bloß zur Sinnlich [161] keit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, vorausgesetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes. (§. 24).

[9] „als" mit Tinte durchstrichen und „auch" darübergeschrieben.

faltiges nach oder neben einander meint!

Γ nein, sie sind homogen.

Wahrnehmung ist doch wohl Anschauung? Die Kategorien (p 143) sind aber logische Funktionen zu urtheilen und gehören dem Verstand an der bloß denkt und kein Vermögen der Anschauung ist, laut pp 92—94, 122, 123, 135, 139, 153,

Das ist mir eine philosophische Konsequenz!

!!

Wahrnehmung mache, so liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äußeren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, hat im Verstande ihren Sitz, und ist die Categorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. i. die Categorie der Größe, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß seyn muß.*)

welche auf der Tafel p. 106 ist das? und wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, ist es unmöglich, daß ich von einer Größe irgend wisse.

Wenn ich (in einem anderen Beyspiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendire ich zwey Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit, da ich der Erscheinung als innere Anschauung [163] zum Grunde lege, stelle ich mir nothwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anschauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner innern Anschauung, der Zeit, abstrahire, die Categorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme. Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen, und so in allen andern Fällen.

* * *

Categorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata), Gesetze a priori vorschreiben, und nun frägt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloß empirisch seyn würden), wie es zu begreifen sey, daß die Natur sich nach ihnen richten (weil sie sonst bloß empirisch seyn würden) wie

*) Auf solche Weise wird bewiesen: daß die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Categorie enthalten ist, nothwendig gemäß seyn müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.

[14] „da" mit Tinte durchstrichen und „die" darüber geschrieben.

es zu begreifen sey, daſs die Natur sich nach ihnen richten müſſe, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieſer abzunehmen, a priori beſtimmen können. Hier iſt die Auflöſung dieſes Rätſels. ⌜

[164] Es iſt um nichts befremdlicher, wie die Geſetze der Erſcheinungen in der Natur mit dem Verſtande und ſeiner Form a priori, d. i. ſeinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erſcheinungen ſelbſt mit der Form der ſinnlichen Anſchauung a priori übereinſtimmen müſſen. Denn Geſetze exiſtiren eben ſo wenig in den Erſcheinungen, ſondern nur relativ auf das Subject, dem die Erſcheinungen inhäriren, ſo fern es Verſtand hat; als Erſcheinungen nicht an ſich exiſtiren, ſondern nur relativ auf daſſelbe Weſen, ſo fern es Sinne hat. Dingen an ſich ſelbſt würde ihre Geſetzmäßigkeit nothwendig, auch außer einem Verſtande, der ſie erkennt, zukommen. Allein Erſcheinungen ſind nur Vorſtellungen von Dingen, die, nach dem, was ſie an ſich ſeyn mögen, unerkannt da ſind. Als bloße Vorſtellungen aber ſtehen ſie unter gar keinem Geſetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorſchreibt. Nun iſt das, was das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauung verknüpt, Einbildungskraft die vom Verſtande der Einheit ihrer intellectuellen Syntheſis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehenſion nach Abhängt. Da nun von der Syntheſis der Apprehenſion alle mögliche Wahrnehmung, ſie ſelbſt aber, dieſe empiriſche Syntheſis, von der transſcendentalen, mithin den Categorien abhängt, ſo müſſen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empiriſchen Bewußtſeyn immer gelangen kann, d. i. [165] alle Erſcheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Categorien ſtehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet), als dem urſprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Geſetzmäßigkeit (als natura formaliter spectata), abhängt. Auf mehrere Geſetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verſtandesvermögen nicht zu, durch bloße Categorien den Erſcheinungen a priori Geſetze vorzuſchreiben. Beſondere Geſetze, weil ſie empiriſch beſtimmte Erſcheinungen betreffen, können davon nicht vollſtändig abgeleitet werden, ob ſie gleich alle insgeſammt unter jenen ſtehen. Es muß Erfahrung dazu kommen um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenſtand derſelben erkannt werden kann, geben allein jene Geſetze a priori die Belehrung.

[13] „nicht" iſt mit Tinte eingeklammert.

⌜ Aber das viel größere Räthſel iſt wie dies alles durch die Kategorien, folglich den Verſtand, geſchehe, ohne daß dieſer ein Vermögen der Anſchauung ſei, oder irgend zur Anſchauung beitrage laut pp 92—94, 122, 123, 135, 139, 153: wird denn die Natur nicht anſchaulich erkannt, ſondern in abstracto?!

§. 27.

Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe.

Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Categorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauung, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniß, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniß aber [166] ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.*)

Aber diese Erkenntniß, die bloß auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, sondern, was so wohl die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind Elemente der Erkenntniß, die uns in a priori angetroffen werden. Nun sind nur zwey Wege, auf welchen eine nothwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das [167] erstere findet nicht in Ansehung der Categorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von generatio aequivoca). Folglich bleibt nur das zweyte übrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft): daß nämlich die Categorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. ⌜ Wie sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Mög-

⌜ Nun ist aber p165 gesagt: Erfahrung sei empirische Erkenntniß und diese sei sinnliche Anschauung: macht also der Verstand die Erfahrung möglich; so ist er ein Vermögen der Anschauung, wie es auch überhaupt seyn muß, wenn wir unter Erfahrung die Vorstellung dieser anschaulichen Welt, mit lebendiger Ein-

*) Damit man sich nicht voreiliger Weise an den besorglichen nachtheiligen Folgen dieses Satzes stoße, will ich nur in Erinnerung bringen, daß die Categorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objects, Anschauung bedürfe, wo, beym Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objecte übrigens noch immer seine wahre und nützliche Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjects haben kann, der sich aber, weil er nicht immer auf die Bestimmung des Objects, mithin aufs Erkenntniß, sondern auch auf die des Subjects und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht vortragen läßt.

5 Zu „Anschauung" mit Tinte „en" hinzugefügt.

14 Nach „sind" mit Tinte „sie" eingefügt.

lichkeit derſelben ſie in ihrer Anwendung auf Erſcheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptſtück von dem transſc. Gebrauche der Urtheilskraft das mehrere lehren.

Wollte jemand zwiſchen den zwey genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorſchlagen, nämlich, daß ſie weder ſelbſtgedachte erſte Principien a priori unſerer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geſchöpft, ſondern ſubjective, uns mit unſerer Exiſtenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unſerm Urheber ſo eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Geſetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau ſtimmte, (eine Art von Präformationsſyſtem der reinen Vernunft) ſo würde (außer dem, daß bey einer ſolchen Hypotheſe kein Ende abzuſehen iſt, wie weit man die Vorausſetzung vorbeſtimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten [168] Mittelweg entſcheidend ſeyn: daß in ſolchem Falle den Categorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe weſentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Urſache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgeſetzten Bedingung ausſagt, würde falſch ſeyn, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten ſubjectiven Nothwendigkeit, gewiſſe empiriſche Vorſtellungen nach einer ſolchen Regel des Verhältniſſes zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht ſagen können: die Wirkung iſt mit der Urſache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, ſondern ich bin nur ſo eingerichtet, daß ich dieſe Vorſtellung nicht anders als ſo verknüpft denken kann; welches gerade das iſt, was der Sceptiker am meiſten wünſcht; denn alsdenn iſt alle unſere Einſicht, durch vermeinte objective Gültigkeit unſerer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die dieſe ſubjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von ſich nicht geſtehen würden; zum wenigſten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie ſein Subject organiſiert iſt.

ſicht in ihren Zuſammenhang verſtehn, nicht aber das Räſonnement in abstracto über dieſelbe. Aber leider iſt dies völlig im Widerſpruch mit dem pp 92—94, 122, 123, 135, 139, 153 Geſagten, daß der Verſtand durchaus kein Vermögen der Anſchauung ſei.

Kurzer Begriff dieſer Deduction.

Sie iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe, (und mit ihnen aller theoretiſchen Erkenntniß a priori) als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieſer aber, als Beſtimmung der Erſcheinungen in Raum und in der Zeit überhaupt ⌜, — endlich dieſer aus dem Princip der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception, als der Form des Verſtandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als urſprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

⌜ welche denn doch wohl die Welt der Anſchauung ausmachen; und dennoch iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung. Wer dies zuſammenreimt erit mihi magnus Apollo.

* * *

Nur bis hieher halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derſelben vorſtellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zuſammenhange, ohne dieſelbe, fortgehen dürfen.

erſte Auflage wieder gleichlautend.

Der transſcendentalen Analytik

Zweytes Buch.

Die Analytik der Grundſätze.

[171] —

Einleitung.

Von der Transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Dies iſt die vierte Erklärung des Verſtandes. ſiehe p 75.

Wenn der Verſtand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, ſo iſt Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu ſubſumiren, d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) ſtehe, oder nicht.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[176]

Der Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundſätze)

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe.

In allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einen Begriff muß die Vorſtellung des erſteren mit dem letzteren gleichartig ſeyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu ſubſumirenden Gegenſtande vorgeſtellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenſtand ſey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empiriſche Begriff eines Tellers mit dem reinen geometriſchen eines Cirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erſteren gedacht wird, ſich im letzteren anſchauen läßt.

Nun ſind aber reine Verſtandesbegriffe, in Vergleichung mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anſchauung angetroffen werden. Wie iſt nun die Subſumtion der letzteren

unter die erste, mithin die Anwendung der Categorie auf Erscheinungen möglich, da doch Niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne an [177] geschauet werden und sey in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Eine authentische Erläuterung dieses dunkeln Kapitels vom Schematismus giebt ein Brief von Kant, abgedruckt in Tieftrunks „Denklehre im reindeutschen Gewand" 1825.

[182] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt: dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfülleten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher ist ein Verhältniß und Zusammenhang, oder viel[183]mehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmälig aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles Andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Sub-

ſtanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmet werden).

Das Schema der Urſache und der Cauſalität eines Dinges überhaupt iſt das Reale, worauf, wenn es nach Belieben geſetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es beſteht alſo in der Succeſſion des Mannigfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.

Das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen iſt das Zugleichſeyn der Beſtim[184]mungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit iſt die Zuſammenſtimmung der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das Entgegengeſetzte in einem Dinge nicht zugleich, ſondern nur nach einander ſeyn kann), alſo die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit.

Man ſiehet nun aus allem dieſem, daß das Schema einer jeden Categorie, als das der Größe, die Erzeugung (Syntheſis) der Zeit ſelbſt, in der ſucceſſiven Apprehenſion eines Gegenſtandes, das Schema der Qualität die Syntheſis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorſtellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbeſtimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Categorien, die Zeit ſelbſt, als das Correlatum der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorſtellig mache. Die Schemate ſind daher nichts als *Zeitbeſtimmungen* a priori nach Regeln, und dieſe gehen nach der Ordnung der Categorien, auf die *Zeitreihe*, den *Zeitinhalt*, die *Zeitord*[185]*nung*, endlich den *Zeitinbegriff* in Anſehung aller möglichen Gegenſtände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematismus des Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem inneren Sinne, und ſo indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem inneren Sinn (einer Receptivität) correſpondirt, hinauslaufe. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, dieſen eine Beziehung auf Objecte, mithin *Bedeu-*

tung zu verschaffen, und die Categorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtseyns in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererst rea[186]lisiren, sie doch selbige gleichwol auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff ⌜ eines Gegenstandes, in ⌜ hölzernes Eisen Uebereinstimmung mit der Categorie (numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — aeternitas, necessitas, phaenomena etc.). Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen; so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject, (ohne ein Prädicat von etwas andern zu seyn) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir [187] gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subject gelten soll. Also sind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der
Transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundsätze)

Zweytes Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transscendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reinen Verstandesbegriffe zu synthetischen Urtheilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäfte: die Urtheile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Categorien die natürliche und sichere Leitung geben muß. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt [188] um deswillen alle transscendentale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloß deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises. Denn obgleich dieser nicht weiter objectiv geführt werden könnte, sondern vielmehr aller Erkenntniß seines Objects zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt, zu schaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz sonst gleichwol den größten Verdacht einer bloß erschlichenen Behauptung auf sich haben würde.

[189] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Das
System der Grundsätze des reinen Verstandes

Erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile.

[190] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs, und

[26] Das „i" in „liegt" mit Tinte durchstrichen.

ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe.

[191] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey und nicht sey. Außer dem, daß hier die apodictische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt und sagt gleichsam: Ein [192] Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B seyn; aber es kann gar wohl beides (B so wohl, als non B) nach einander seyn. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt seyn, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur anderen nicht jung, d. i. alt seyn. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zu wider.

[193] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Des
Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Zweyter Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile.

[194] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Also zugegeben: daß man aus einem gegebenen begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem anderen synthesis zu vergleichen; so ist ein Drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile er-

[10] „ihr" mit Tinte durchstrichen und „sie" darüber geschrieben.

[32] „sis" in „synthesis" durchgestrichen und mit Tinte „tisch" darüber geschrieben.

forderlich ist auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile, und da alle drey die Quellen zu Vorstellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen seyn, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig seyn, wenn eine Erkenntniß von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, [195] in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeynt sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiß es auch ist, daß sie völlig a priori im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung seyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein bloßes Schema, daß sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbey ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen seyn würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseyns, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusam[196]men schicken würden. Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze

[1] Nach „erforderlich" mit Tinte die Klammer) geschlossen.

a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.
[197] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Des
Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

Dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

Der Verstand zum sechsten Mal erklärt siehe p 75.

Daß überhaupt irgend wo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem alles, (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln stehet, weil, ohne solche, den Erscheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigstens die Vermuthung einer Bestimmung aus Gründen: die a priori und vor aller Erfahrung gültig seyen, bey sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht.

Daß man bloß empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr seyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigenthümlich beymessen möchte, darum, weil sie nicht aus reinen Begriffen, son[199]dern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelst des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre An-

siebente Erklärung des Verstandes siehe p 75.

[1] Das „r" in „reinen" mit Tinte in „t" verbessert.

[21] : mit Tinte in , verbessert.

wendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit ihrer synthetischen Erkenntniß a priori (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principien dieser Grundsätze anzusehen seyn, und *von Begriffen* zur Anschauung, nicht aber *von der Anschauung* zu Begriffen ausgehn.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder *mathematisch*, oder *dynamisch*: denn sie geht theils bloß auf die *Anschauung*, theils auf das *Daseyn* einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseyn der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. i. apodictisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und [200] indirect bey sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeschadet), die jenen eigen ist. Doch dieß wird sich beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders, als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach

		1.	
Quantität		Axiomen der Anschauung	
	2.		3.
Qualität	Relation	Anticipationen der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung
		4.	
Modalität		Postulate des empirischen Denkens überhaupt.	

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen. Es wird sich aber bald zeigen: daß, was sowohl die Evi[201]denz, als die Bestimmung der Erscheinungen a priori, nach den Categorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat) betrifft, die Grundsätze derselben sich darin von den zweyen übrigen namhaft unterscheiden; indem jene einer intuitiven, diese aber bloß einer discursiven, obzwar beiderseits einer völligen Gewißheit fähig sind. Ich werde daher jene die mathematischen, diese die dynamischen Grundsätze nennen.*) Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier [202] eben so wenig die Grundsätze der Mathematik in Einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derselben in der nämlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

*) Alle Verbindung (conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für sich nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen, in allem, was mathematisch erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingetheilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Größen gerichtet ist). Die zweyte Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkührlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseyns des Mannigfaltigen betrifft, (die [202] wiederum in die physische der Erscheinungen unter einander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnißvermögen a priori, eingetheilt werden können).

Diese Anmerkung fehlt in der ersten Auflage

1.
Axiomen der Anschauung.

Das Princip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Beweis.

fehlt in der ersten Auflage

[207] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

2.
Anticipationen der Wahrnehmungen.

Das Princip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.

Beweis.

sagte er die Empfindung hat einen Grad, à la bonne heure; aber das Reale, das Gegenstand — ! fehlt in der ersten Auflage.

Wahrnehmung ist das empirische Bewußtseyn, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß subjective Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt sey, und die man [208] auf ein Object überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtseyn zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtseyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung $= 0$, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben. / Da nun Empfindung an sich gar keine objective Vorstellung ist und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtseyn in einer gewissen Zeit von nichts $= 0$ bis zu ihrem gegebenen Maaße erwachsen kann), also eine intensive Größe zukommen, welcher correspondirend allen Objecten der Wahrnehmung, so fern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß.

/ Dies ist aber nichts weiter als der Grad der Einwirkung auf das unmittelbare Objekt, also eines Körpers auf einen andern.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Be-

deutung, in welcher Epicur ſeinen Ausdruck προλήψις brauchte. ⌜ Da aber an den Erſcheinungen etwas iſt, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterſchied des empiriſchen von dem Erkenntniß a priori aus=[209] macht, nämlich die Empfindung, (als Materie der Wahrnehmung), ſo folgt, daß dieſe es eigentlich ſey, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Beſtimmungen im Raume und der Zeit, ſowohl in Anſehung der Geſtalt, als Größe, Anticipationen der Erſcheinungen nennen können, weil ſie dasjenige a priori vorſtellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Geſetzt aber, es finde ſich doch etwas, was ſich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt (ohne daß eine beſondere gegeben ſeyn mag,) a priori erkennen läßt; ſo würde dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich ſcheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kann. Und ſo verhält es ſich hier wirklich.

Die Apprehenſion, bloß vermittelſt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Succeſſion vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Größe; ⌜ der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde dieſen als leer vorſtellen, mithin = 0. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Nun iſt aber jede Em [210] pfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen, und ſo allmählich verſchwinden kann. ⌟ Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das iſt: das Reale in der Erſcheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat alſo zwar eine Größe, aber keine extenſive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kann, die intenſive Größe. Alſo hat jede Realität in der Erſcheinung intenſive

⌜ Vid: Cic: de nat: Deor: I, 16.

⌜ alle Empfindung (nur vielleicht die des Gehörs und Geruches nicht) hat extenſive Größe, weil ſie Affektion extenſiver Organe iſt.

⌟ Das wiſſen wir aber allein aus Erfahrung, alſo a posteriori.

Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache, (es sey der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet; so nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beyläufig, denn mit der Causalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun. /

/ Dahin gehört aber die ganze Erörterung.

[211] So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch seyn mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch seyn mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere 2c. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sich beschränken, oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Con[212]tinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung

[27] Das „ch“ in „sich“ mit Tinte in „e“ verbessert.

[41] Mit Tinte sind die Worte „und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum“, eingeklammert.

als ein Quantum, welches nicht durch die bloße Fortsetzung der productiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es, so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe; welche aber allerdings eine continuirliche Größe ist, in welcher kein Theil der kleineste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welche immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verstehe, als so viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle,) so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, continuirliche Größen sind; so würde [213] der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sey, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität eine Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transscendental-Philosophie läge, und empirische Principien voraussetzte. Denn daß eine Ursache möglich sey, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegentheil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns der Verstand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht, (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen a priori,) sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen daß ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. ⌜ Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches seyn muß; so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen. ⌜ was heißt das?

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und so gar deren Mangel so fern zu er-

[22] Mit Tinte zu „eine" „r" hinzugesetzt.

gänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

[214] Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; so ist eine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sey unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im Schließen, als man immer wolle,) bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweytens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derselben leer ist; so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bey unveränderter extensiven Größe der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet sey, geben, und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer seyn können, obschon die extensive Größe der Anschauung gleich ist.

[215] Wir wollen ein Beyspiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maaß, leer seyn. Wer hätte aber von diesen größtentheils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem sie annehmen, daß das Reale im Raume, (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind,) allerwärts einerley sey und sich nur der extensiven Größe, d. i. der Menge nach unterscheiden könne. Dieser

[7] Vor „eine" mit Tinte ein „E" gesetzt.

Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloß metaphysisch ist, setze ich einen transscendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders, wie durch anzunehmende leere Räume, erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freyheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu den [216] ken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn mögen, so, daß in keinem von beiden ein Punct ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bey derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner seyn kann, ehe sie in das Leere übergeht, und ververschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Theil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus einem Grundsatze des reinen Verstandes darzuthun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme, und dieses sogar vorgeblicher maßen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori behaupte.

Die Schwere ist nicht wie K hier anzunehmen scheint, eine Empfindung, sondern eine objektive Wahrnehmung einer Eigenschaft aller Materie: daher schließt man: je weniger Schwere, desto weniger Materie.

[217] Es hat gleichwol diese Anticipation der Wahrnehmung etwas für einen der transscendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher, immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit des inneren Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese so gar in demjenigen, was eigentlich und

Wie wäre aber jener Irrthum der Physiker möglich gewesen, wenn wir in der That a priori wüßten daß das Reale in der Erscheinung einen Grad hat? Man wagt ja sonst nie eine Behauptung die dem a priori Gewissen widerspricht.

bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellt werden, (z. B. Farben, Geschmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewußtseyn überhaupt. In dem inneren Sinn nämlich kann das empirische Bewußtseyn von 0 bis zu jedem größeren Grade erhöhet werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung [218] gänzlich abstrahiren, und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a priori gegebenen, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive Quantität derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3.
Analogien der Erfahrung.

Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Beweis.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntniß, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung nicht [219] bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander,

[19] Das „priori“ mit Tinte in „posteriori“ verbessert.

so, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellet, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aller keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existens der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, im Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniß im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existens der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich.

In der bloßen Zeit giebt es weder Beharrlichkeit noch Zugleichseyn. siehe p 226.

Die drey modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen.

[222] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel seyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern bloß regu[223]lativ gelten. Eben dasselbe wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der bloßen Anschauung, (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammenbetreffen, gelten, nämlich, daß sie nur regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden a priori feststehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

Was aber bey allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, ist dieses; daß diese Analogien nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern

[4] Mit Tinte nach „Anschauung" eingefügt „ist" und das nachfolgende „aller" in „aber" verbessert.

[26] Nach „selbst", mit Tinte die Klammer) geschlossen.

bloß des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden können, daß folglich die Erscheinungen nicht unter die Categorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumiret werden müssen. Denn wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst; so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntniß, auf die alle Grundsätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empiri[224]schen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen, zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Categorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Function enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammenzusetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundsatze selbst zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen das Schema derselben, als den Schlüssel ihres Gebrauchs, an dessen Stelle, oder jener vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung,) das Zugleichseyn sowol als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also in der aller [225] Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt ⌜ und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichseyn nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen,

⌜ Dieswird erschlichen: man kann von der Zeit so wenig sagen daß sie bleibt als daß sie vergeht: weil sie die allgemeine Anschauung ist die das Bleiben wie das Vergehn giebt und enthält.

[21] Nach „Erscheinungen" mit Tinte die Klammer) geschlossen.

das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit überhaupt vorſtellt, und an dem aller Wechſel oder Zugleichſeyn durch das Verhältniß der Erſcheinungen zu demſelben in der Apprehenſion wahrgenommen werden kann. Es iſt aber das Subſtrat alles Realen, d. i. zur Exiſtenz der Dinge gehörigen, die Subſtanz, an welcher alles, was zum Daſeyn gehört, nur als Beſtimmung kann gedacht werden. Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen allein beſtimmt werden können, die Subſtanz in der Erſcheinung, d. i. das Reale derſelben, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt. Da dieſe alſo im Daſeyn nicht wechſeln kann, ſo kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

!

Redeſt Du von Subſtanz, ſo wiſſen wir nicht wovon du redeſt: redeſt Du von Materie, ſo iſt ihre Vorſtellung eben ſo ſehr durch den Raum als die Zeit bedingt. Auch iſt in der bloßen Zeit kein Zugleichſein möglich.

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv und iſt alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemals beſtimmen, ob dieſes Mannigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller [226] Wechſel und zugleichſeyn nichts, als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich (denn Simultaneität und Succeſſion ſind die einzigen Verhältniſſe in der Zeit) d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſeyn nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, ⌜ als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſind). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekömmt das Daſeyn in verſchiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend und hat niemals die mindeſte Größe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß.

⌜ warum wurde dann dies p 219 ausdrücklich behauptet?

[232] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[15] Das „iſt" nach „und" mit Tinte durchſtrichen.

B.

Zweyte Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität:

Dies fehlt in der ersten Auflage bis p. 234 unten.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Beweis.

(Daß alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesammt nur Veränderungen, d. i. ein successives Seyn und Nichtseyn der Bestimmungen der Substanz seyn, die da beharret, folglich das Seyn der Sustanz selbst, welches aufs Nichtseyn derselben folgt, oder das Nichtseyn derselben, welches aufs Daseyn folgt, mit anderen Wor[233]ten, daß das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht statt finde, hat der vorige Grundsatz dargethan. Dieser hätte auch so ausgedruckt werden können: Aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject mit zwey entgegengesetzten Bestimmungen als existirend, mithin als beharrend, voraussetzt. — Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis.)

Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwey Zustände auf einerley Art verbinden, so, daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objecte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht daß im Objecte der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe, oder, mit anderen Worten, es bleibt [234] durch die bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß, der einanderfolgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werden, muß das Verhältniß zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff

aber, der eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bey sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff seyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen seyn) könnte, bestimmt. Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst Erfahrung d. i. empirisches Erkenntniß von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Erste Auflage wieder gleichlautend

[239] —

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen seyn müßte. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder anderen, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Succession im Apprehendiren allerwärts einerley, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so daß dadurch eine [240] gewisse Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: daß in der Erscheinung zwey Zustände auf einander folgen; sondern nur: daß eine Apprehension auf die andere folgt, welches bloß etwas Subjectives ist, und kein Object bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

Wenn wir also erfahren, daß etwas geschiehet, so setzen wir dabey jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Object sagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Object berechtiget.

[243] —

[40] Nach „ist" mit Tinte eingefügt „zu" und „keine" in „keiner" verbessert.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nacheinander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom andern unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, daß in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sey, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt; so stellet sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zustande nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, daß etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniß bekommt, nämlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt; woraus sich denn ergiebt, daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt: zweytens daß, wenn der Zustand, der vor[244]hergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es: daß eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (so fern es geworden[25] auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Eräugniß, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie nothwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpfet.

es frägt sich nur, bei welchen Vorstellungen mache ich diese Voraussetzungen?

Wenn es nun ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und daß diese, als Begebenheiten, nicht statt finden, als so fern jene ihnen ihr Daseyn in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.

[25] Nach „geworden" mit Tinte die Klammer) geschlossen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das erſte, was er dazu thut, iſt nicht: daß er die Vorſtellung der Gegenſtände deutlich macht, ſondern daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchieht nun dadurch, [245] daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſeyn überträgt, indem er jeder derſelben als Folge eine, in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen, a priori beſtimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche ſie nicht mit der Zeit ſelbſt, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle beſtimmt, übereinkommen würde.

und doch iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung!

[248] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verſchwindend (ſie alſo zugleich) ſeyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen darin druckt, als Urſache betrachte, ſo iſt ſie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterſcheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamiſchen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich die Kugel auf das Küſſen lege, ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt deſſelben das Grübchen; hat aber das Küſſen (ich weiß [249] nicht woher) Grübchen, ſo folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige empiriſche Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Cauſalität der Urſache, die vorhergeht. Das Glas iſt die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen zugleich ſind. Denn ſo bald ich dieſes aus einem größeren Gefäß mit dem Glaſe ſchöpfe, ſo erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalſtandes, den er dort hatte, in einen concaven, den es im Glaſe annimmt.

Die Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung, dieſe auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Subſtanz. Da ich mein critiſches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, ſo überlaſſe ich die umſtändliche Erörterung derſelben einem künftigen Syſtem der reinen Vernunft: wiewohl man eine ſolche Analyſis im reichen Maaße, auch ſchon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieſer Art, antrifft. Allein das empiriſche Criterium einer Subſtanz, ſo fern ſie ſich nicht durch die Beharrlichkeit

[30] In „er" das „r" mit Tinte in „s" verbeſſert.

der Erſcheinung, ſondern beſſer und leichter durch Handlung zu offenbaren ſcheint, kann ich nicht unberührt laſſen.

[250] Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft iſt, da iſt auch Subſtanz, und in dieſer allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erſcheinungen geſucht werden. Das iſt ganz gut geſagt: aber, wenn man ſich darüber erklären ſoll, was man unter Subſtanz verſtehe, und dabei den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, ſo iſt es nicht ſo leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung ſogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchließen, welches doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz (phaenomenon) iſt? Allein, nach unſerm Vorigen hat die Auflöſung der Frage doch keine ſolche Schwierigkeit, ob ſie gleich nach der gemeinen Art, (bloß analytiſch mit ſeinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich ſeyn würde. Handlung bedeutet ſchon das Verhältniß des Subjects der Cauſalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem beſteht, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeſſion nach bezeichnet; ſo iſt das letzte Subject deſſelben das Beharrliche, als das Subſtratum alles Wechſelnden, d. i. die Subſtanz. Denn nach dem Grundſatze der Cauſalität ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt, weil ſonſt andere Handlungen und ein anderes Subject, welches dieſen Wechſel beſtimmte, erforderlich wären. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinzeichendes empiriſches Criterium, die Subſtantialität [251] ohne daß ich die Beharrlichkeit deſſelben durch verglichene Wahrnehmungen allererſt zu ſuchen nöthig hätte, welches auch auf dieſem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geſchehen könnte, die zu der Größe und ſtrengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich iſt. Denn daß das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens ſelbſt nicht (im Felde der Erſcheinungen) entſtehen und vergehen könne, iſt ein ſicherer Schluß, der auf empiriſche Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daſeyn, mithin auf den Begriff einer Subſtanz als Erſcheinung, ausläuft.

Wenn etwas geſchieht, ſo iſt das bloße Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, ſchon an ſich ſelbſt ein Gegenſtand der Unterſuchung. Der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand, geſetzt, daß dieſer auch keine Qualität in der Erſcheinung enthielte, iſt ſchon allein nöthig zu unterſuchen. Dieſes Entſtehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Subſtanz (denn die entſteht nicht), ſondern ihren Zuſtand. Es iſt alſo bloß Veränderung und nicht Urſprung

aus nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegen[252]stände des bloßen Verstandes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Daseyn nach von fremder Ursache angesehen werden können; welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich sey, daß auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley ist, gewisser successiven Erscheinungen, (als Bewegungen) welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen eines andern Zustandes, allein vorgehen kann, (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag seyn, welcher er wolle,) mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden.*)

Vide Platonis Parmenidem p. 138. und Schellings System des transcend: Ideal: p 299

[256] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

C.

Dritte Analogie.

Grundsatz des Zugleichseyns, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Beweis.

Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrneh[257]mung

*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Cörper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt.

des anderen wechſelſeitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erſcheinungen, wie beym zweyten Grundſatze gezeigt worden, nicht geſchehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieſer Gegenſtände einander wechſelſeitig folgen können, ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannigfaltigen in derſelben Zeit. Man kann aber die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derſelben Zeit geſetzt ſeyn, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derſelben einander wechſelſeitig folgen können. Die Syntheſis der Einbildungskraft in der Apprehenſion würde alſo nur eine jede dieſer Wahrnehmungen als eine ſolche angeben, die im Subjecte da iſt, wenn die andere nicht iſt, und wechſelsweiſe, nicht aber daß die Objecte zugleich ſeyn, d. i., wenn das eine iſt, das andere auch in derſelben Zeit ſey, und daß dieſes nothwendig ſey, damit die Wahrnehmungen wechſelſeitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verſtandesbegriff von der wechſelſeitigen Folge der Beſtimmungen dieſer außer einander zugleich exiſtirenden Dinge erfordert, um zu ſagen, daß die wechſelſeitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet ſey, und das Zugleichſeyn dadurch als objectiv vorzuſtellen. Nun iſt aber das Verhältniß der Subſtanzen, ⌜ in welchem die eine Beſtimmungen ent-[258] hält, wovon der Grund in der anderen enthalten iſt, das Verhältniß des Einfluſſes, und, wenn wechſelſeitig dieſes den Grund der Beſtimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniß der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkung derſelben untereinander; dieſe iſt alſo auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge ſelbſt als Gegenſtände der Erfahrung.

⌜ ganz und gar nicht ſondern der Accidenzien, da uns im Vorhergehenden wiederholentlich geſagt iſt, daß alle Wirkung und Veränderung bloß die Accidenzien betrifft, nicht die Subſtanz

Dinge ſind zugleich, ſo fern ſie in einer und derſelben Zeit exiſtiren. Woran erkennt man aber: daß ſie in einer und derſelben Zeit ſind? Wenn die Ordnung in der Syntheſis der Apprehenſion dieſes Mannigfaltigen gleichgültig iſt, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, wäre ſie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt), ſo iſt es unmöglich die Apprehenſion in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und alſo kein Gegenſtand der Apprehenſion mehr ſeyn kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen als Erſcheinungen wäre jede derſelben völlig iſolirt, d. i. keine

wirkte in die andere und empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich: daß das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen [259] Wahrnehmungen seyn würde, und daß das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Daseyn der andern führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sey.

Es muß also noch außer dem bloßen Daseyn etwas seyn, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existirend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm, oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz, (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichseyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige, in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich seyn [260] würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, so fern sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

[263] —

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellectuelle, und zugleich synthetische Sätze a priori zu beweisen, sehr wichtig seyn muß. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen: daß nämlich alles, was existirt, nur in [264] dem angetroffen werde, was beharrlich ist, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf sie nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seyn (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Daseyn auf das Daseyn des andern,

Wenn diesem Allem so wäre und das Zugleichsein mittelst eines reinen Begriffs a priori und nicht vielmehr ganz empirisch erkannt würde; wie könnte so dann Lucretius (V, 730) die Hypothese machen, daß jedesmal ein andrer und neuer Mond aufgienge (Vergleiche S. 257) die nur empirisch durch Induktion zu widerlegen ist.

oder ſeine Art zu exiſtiren, durch bloße Begriffe dieſer Dinge gar nicht kommen, man mag dieſelbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenſtände zuletzt müſſen gegeben werden können, wenn ihre Vorſtellung für uns objective Realität haben ſoll. In dieſem Dritten nun, deſſen weſentliche Form in der ſynthetiſchen Einheit der Apperception aller Erſcheinungen beſteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmung alles Daſeyns in der Erſcheinung, ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung unmöglich ſeyn würde, und fanden Regeln der ſynthetiſchen Einheit a priori, vermittelſt deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieſer Methode, und bey dem Wahne, ſynthetiſche Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verſtandes als ſeine Principien empfiehlt, dogmatiſch beweiſen zu wollen, iſt es denn geſchehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes ſo oft, aber immer ver[265]geblich, ein Beweis iſt verſucht worden. An die beiden übrigen Analogien hat niemand gedacht; ob man ſich ihrer gleich immer ſtillſchweigend bediente*), weil der Leitfaden der Categorien fehlte, der allein jede Lücke des Verſtandes, ſowohl in Begriffen, als Grundſätzen, entdecken und merklich machen kann.

4.
Die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt möglich.

[266] 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſeyn ſollen, iſt offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſeyn: denn, wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen Γ und wäre ihre Verknüpfung (Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) nicht ſchon um des Zugleichſeyns willen nothwendig, ſo könnte man aus dieſem, als einem bloß idealen Verhältniß, auf jene, als ein reales, nicht ſchließen. Wiewohl wir an ſeinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinſchaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkenntniß, der Coexiſtenz, ſey, und daß man alſo eigentlich nur aus dieſer auf jene, als ihre Bedingung, zurückſchließe.

Γ machen nicht die Theile eines begränzten leeren, alſo von Wirkung und Wechſelwirkung freien Raumes ein Ganzes aus?

[20] Nach *) mit Tinte das „,“ in „;“ verbeſſert.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das Besondere an sich: daß sie dem Begriff, dem sie als Prädicate beygefüget werden, als Bestimmung des Objects nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloß möglich oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sey? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es frägt sich nur, wie es sich, (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiemit zugleich Restrictionen aller Categorien auf den bloß empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen und zu erlauben. [267] Denn, wenn diese nicht eine bloß logische Bedeutung haben und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniß gegeben werden.

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, daß der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich faßt, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der

[6] „m" in „dem Begriff" mit Tinte in „n" verbessert.

Syntheſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem ſolchen Begriffe kein Widerſpruch enthalten [268] ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zuſammenſtoßung, enthalten keine Verneinung einer Figur; ſondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich ſelbſt, ſondern der Conſtruction deſſelben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmungen deſſelben, dieſe haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. ſie gehen auf mögliche Dinge, weil ſie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in ſich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieſes Poſtulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo, daß alles, was da wechſelt, bloß zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kann ich niemals aus einem ſolchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich ſey. Oder, ich ſtelle mir etwas vor, welches ſo beſchaffen ſeyn ſoll, daß, wenn es geſetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, ſo mag dieſes allerdings ohne Widerſpruch ſo gedacht werden können: ob aber dergleichen Eigenſchaft (als Cauſalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verſchiedene Dinge [269] (Subſtanzen) vorſtellen, die ſo beſchaffen ſind, daß der Zuſtand des einen eine Folge im Zuſtande des andern nach ſich zieht, und ſo wechſelsweiſe; aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus dieſen Begriffen, welche eine bloß willkührliche Syntheſis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran alſo, daß dieſe Begriffe die Verhältniſſe der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transſcendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die ſynthetiſche Einheit, in der allein Gegenſtände empiriſch können erkannt werden.

Wenn man ſich aber gar neue Begriffe von Subſtanzen, von Kräften, von Wechſelwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung ſelbſt das Beiſpiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; ſo würde man in lauter Hirngeſpinnſte gerathen, deren Möglich-

keit ganz und gar kein Kennzeichen für ſich hat, weil man bey ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch dieſe Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht ſo, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, ſondern nur a posteriori, als ſolche, die durch die Erfahrung ſelbſt gegeben werden, bekommen, und [270] ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empiriſch, oder ſie kann gar nicht erkannt werden. Eine Subſtanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasjenige Mittelding zwiſchen Materie und denkenden Weſen, welches einige haben einführen wollen,) oder eine beſondere Grundkraft unſeres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuſchauen (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen deſſelben, mit andern Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen (ſo entfernt ſie auch ſeyn mögen), das ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Geſetze gegründet werden kann, Γ und ohne ſie eine willkührliche Gedankenverbindung iſt, die, ob ſie zwar keinen Widerſpruch enthält, doch keinen Anſpruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als man ſich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, ſo verbietet es ſich wohl von ſelbſt, ſich eine ſolche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen; weil ſie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhältniſſes betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen ſpielen könnte.

Γ ſie iſt es nunmehr doch wohl.

[273] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wo alſo Wahrnehmung und deren Anhang nach empiriſchen Geſetzen hinreicht, dahin reicht auch unſere Erkenntniß vom Daſeyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen [274] wir nicht nach Geſetzen des empiriſchen Zuſammenhanges der Erſcheinungen fort, ſo machen wir uns vergeblich Staat, das Daſeyn irgend eines Dinges errathen oder erforſchen zu wollen. F Einen mächtigen Einwurf aber wider dieſe Regeln, das Daſeyn mittelbar zu beweiſen, macht der Idealism, deſſen Widerlegung hier an der rechten Stelle iſt.

F So weit die erſte Auflage.

Vielleicht das schwächste Kapitel des ganzen Werkes, ist bei der zweiten Auflage hinzugekommen.

Die Worte „ist bei der 2ten Auflage hinzugekommen" sind mit anderer Tinte, offenbar erst später hinzugeschrieben worden.

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealism (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung (assertio), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweyte ist der dogmatische des Berkley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sey und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transscendentalen Aesthetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur [275] das Unvermögen, ein Daseyn außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgiebt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß also darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sey.

Lehrsatz.

Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtseyns meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im Raum außer mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daseyns als in der Zei tbestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. ⌜ Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir seyn; weil eben mein Daseyn in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseyns in der Zeit nur durch die Existens wirklicher Dinge, die ich [276] außer

ein Windei.

siehe S. XXXIX. der Vorrede

⌜ Nein!

?

[29] „s" am Schlusse von „Bewußtseyns" mit Tinte gestrichen.

mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewußtseyn in der Zeit mit dem Bewußtseyn der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung nothwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtseyn meines eigenen Daseyns ist zugleich ein unmittelbares Bewußtseyn des Daseyns anderer Dinge außer mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, daß das Spiel, welches der Idealism trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieser nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sey, und daraus auf äußere Dinge nur geschlossen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schließt, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben. Allein hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey*), daß [277] nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subject bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.

Anmerkung 2. Hiemit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen (die Bewegung in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung, in An[278]sehung der Gegenstände der Erde,) vornehmen können, so haben wir so gar nichts Beharrliches, was

*) Das unmittelbare Bewußtseyn der Daseyns äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewußtseyns mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde seyn: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten. — — —

[35] Das „vor“ mit Tinte in „wahr“ verbessert.

wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseyns durch die Existenz äußerer Dinge, vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Colerat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.

Anmerkung 3. Daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseyns unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen so wohl als im Wahnsinn) seyn; sie ist es aber bloß durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind. Es hat hier nur bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur [279] durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sey. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung sey, muß nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Criterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.

conf: p 519.

* * *

Erste Auflage wieder gleich.

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daseyn, und nicht die bloß formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kam, aber doch comparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Daseyn, gleichwohl aber auch alsdenn nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten seyn muß: so kann die Nothwendigkeit der Existenz, niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden können. Da ist nun kein Daseyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen, als nothwendig erkannt werden

[40] Mit Tinte „können" durchstrichen und der Punkt nach „werden" gesetzt.

könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und [280] zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geschieht, durch ihre Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge, als Substanzen, weil dieses niemals, als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit betrift also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach den dynamischen Gesetze der Causalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) a priori auf ein anderes Daseyn (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur casus,) ein Naturgesetz a priori; imgleichen keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beide sind solche Ge[281]setze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können. Diese beiden Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Causalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweyte gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung nach den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung; (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwey Erscheinungen (non

[37] Das „a" in „nach" mit Tinte in „o" verbessert.

datur hiatus); denn so kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein vacuum bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man sich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntniß betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, [282] und von dem urtheilen will, was diese selbst umgiebt und begrenzet, muß daher in der transscendentalen Dialectik erwogen werden. Diese vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum,) könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transscendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorstellig machen, und jedem seine Stelle beweisen, allein der schon ⌜ geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

⌜ im Gebrauch jenes Bettes des Prokrustes

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

sie ist bei der zweiten Auflage hinzugekommen.

[288] Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze.

Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Categorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bey der Hand haben müssen, um an derselben die objective Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Categorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subject, nicht als bloße Bestimmungs anderer Dinge existiren, d. i. Substanz seyn könne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anders seyn müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache seyn könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statt haben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Categorien, z. B. wie ein Ding mit vielen

[17] Das „be" in „beweisen" mit Tinte in „an" verbessert.
[24] Mit Bleistift das „s" am Schlusse von „Bestimmungs" gestrichen.

zusammen einerley, d. i. eine Größe seyn könne u. s. w. So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Categorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — [289] Eben daher kommt es auch, daß aus bloßen Categorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Daseyn ist Substanz, d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als bloßes Prädicat existiren kann; oder ein jedes Ding ist ein Quantum u. s. w. wo gar nichts ist, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen ist, aus bloßen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z. B. den Satz: alles zufällig-existirende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, daß ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sey. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Causalität zurück sehen will, so wird man gewahr werden, daß wir denselben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweisen konnten; alles was geschieht (eine jede Begebenheit) setzt eine Ursache voraus, und zwar so, daß wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß eines in der empirischen Anschauung gegebenen Objects und nicht aus bloßen Begriffen beweisen konnten. Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch jedermann aus bloßen Begrif[290]fen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefaßt, daß er nicht die Categorie der Modalität (als etwas dessen Nichtseyn sich denken läßt) sondern die der Relation (als etwas das nur als Folge von einem anderen existiren kann) enthält, und da ist es freylich ein identischer Satz: Was nur als Folge existiren kann, hat seine Ursache. In der That, wenn wir Beyspiele vom zufälligen Daseyn geben sollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht bloß auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil.*)

Ganz falsch gefaßter Begriff des Zufälligen

*) Man kann sich das Nichtseyn der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein selbst der Wechsel des Seyns und Nichtseyns eines gegebenen Zustandes eines Dinges, darin alle Veränderung besteht, beweiset gar nicht die Zufälligkeit dieses Zustandes, gleichsam

Veränderung aber ist Begebenheit, die, [291] als solche, nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtseyn also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Ursache existiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, so ist's ein analytischer Satz, zu sagen, es habe eine Ursache.

Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Categorien, zu verstehen und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, so finden wir, daß 1) um dem Begriffe der Substanz correspondirend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben, (und dadurch die objective Realität dieses Begriffs darzuthun) wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin alles was im inneren Sinne ist, beständig fließt. 2) Um Veränderung, als die dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beyspiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Daseyn eines und desselben Dinges. Wie es nun möglich ist, daß aus einem gegebenen Zu[292]stande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beyspiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punkts im Raume; dessen Daseyn in verschiedenen Oertern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere

---

aus der Wirklichkeit seines Gegentheils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung desselben, daraus, weil die erstere das Gegentheil der letzteren ist. Denn dieses Gegentheil ist hier nur logisch, nicht realiter dem anderen entgegengesetzt. Man müßte beweisen, daß, anstatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpuncte, es möglich gewesen, daß der Körper damals geruhet hätte, um die Zufälligkeit seiner Bewegung zu beweisen, nicht daß er hernach ruhe; denn da können beyde Gegentheile gar wohl mit einander bestehen.

Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unser Selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. — Endlich ist die Categorie der Gemeinschaft, ihrer Möglichkeit nach gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen, und also die objective Realität dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar äußere im Raum, nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Substanzen existiren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der anderen wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist, darum auch in den [293] anderen etwas seyn müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? denn dieses wird zur Gemeinschaft erfodert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz völlig isoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibnitz, indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beylegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Daseyn allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äußeren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon a priori formale äußere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. — Eben so kann leicht dargethan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als Größen, und also die objective Realität der Categorie der Größe, auch nur in der äußeren Anschauung könne dargelegt, und vermittelst ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angeordnet werden. Allein ich muß, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beyspiele davon dem Nachdenken des Lesers überlassen.

Diese ganze Bemerkung ist von großer Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealisms zu bestätigen, sondern viel mehr noch, um, wenn vom Selbsterkenntnisse aus dem bloßen inneren [294] Bewußtseyn und der Bestimmung unserer Natur ohne Beyhülfe äußerer empirischen Anschauungen die Rede seyn wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntniß anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als

Das Wahre an diesem allem ist, daß einige Kategorien bloße Abstraktionen aus der Anschauung sind, wie Einheit, Größe u. s. w. andere aber weder ohne Anschauung verstanden noch ihr Gegenstand direkt in der Anschauung gegeben werden kann: diese allein entspringen aus dem reinen Verstande, sind aber auch allein Kausalität und die von ihr abhängige Materialität (Substanz)

Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.

Der Transscendent. Doctrin der Urtheilskraft
(Analytik der Grundsätze)

Drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena.

[296] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenn wir also durch diese critische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntniß nachtheiliger sey, als der, so den Nutzen jederzeit zum vor [297] aus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet, und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

[299] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[26] Mit Tinte zu „angelegen" hinzugefügt „tlich", aber wieder gestrichen.

Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, sammt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

[300] Daß dieses aber auch der Fall mit allen Categorien, und den daraus gesponnenen Grundsätzen sey, erhellet auch daraus: daß wir so gar keine einzige derselben real definiren d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen können, ohne uns so fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen, herabzulassen, als auf welche, als ihre einzigen Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein Beyspiel sich selbst faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sey. ⌜

Den Begriff der Größe überhaupt kann Niemand erklären, als etwa so: daß sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man sich eine Zeit, (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine, daß ich mir Etwas vorstelle, welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu seyn) statt finden [301] kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiß, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Categorie nichts weiter finden, als daß es so etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines andern schließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden

⌜ Hier ist etwas mehr als eine Seite der ersten Auflage weggelassen.

[17] Mit Tinte zu „Begriffe“ „n“ hinzugefügt.

werden können, sondern weil dieses Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend Object passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein, frage ich, was versteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, dessen Nichtseyn möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseyns erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechsel vorstellt; denn, daß das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme [302] Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit seines Nichtseyns an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: daß, da die reinen Categorien der Substanz sowohl, als Causalität, keine das Object bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander (commercium) eben so wenig derselben fähig sey. Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffes (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der Dinge, (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterschieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen.*)

Hier ist wieder der grundfalsche Begriff vom Zufälligen, der sich auch sogleich widerspricht: denn was eine Ursach hat ist eben als deren Wirkung darum nothwendig und also sein Nichtseyn unmöglich.

Hier sind beinahe 2 Seiten der ersten Auflage weggelassen.

[303] Hieraus fließt nun unwidersprechlich: ⌜ daß die reinen Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und daß die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf

⌜ Das, woraus es fließt, ist aber in dieser Auflage weggelassen.

*) Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben,) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff [303] (Gedanke) möglich sey, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Object beziehe, und also irgend was bedeute.

fehlt in der ersten Auflage.

Gegenſtände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rückſicht auf die Art zu nehmen, wie wir ſie anſchauen mögen,) bezogen werden können.

Die transſcendentale Analytik hat demnach dieſes wichtige Reſultat: daß der Verſtand a priori niemals mehr leiſten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenſtände gegeben werden, niemals überſchreiten könne. Seine Grundſätze ſind bloß Principien der Expoſition der Erſcheinungen, und der ſtolze Name einer Ontologie, welche ſich anmaßt, von Dingen überhaupt ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori in einer ſyſtematiſchen Doctrin zu geben (z. E. den Grundſatz der Cauſalität) muß dem beſcheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verſtandes, Platz machen.

[304] Das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen. Iſt die Art dieſer Anſchauung auf keinerley Weiſe gegeben, ſo iſt der Gegenſtand bloß transſcendental, und der Verſtandesbegriff hat keinen andern, als transſcendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categorie nun, in welcher von aller Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, als der einzigen, die uns möglich iſt, abſtrahirt wird, wird alſo kein Object beſtimmt, ſondern nur das Denken eines Objects überhaupt, nach verſchiedenen modis, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenſtand unter ihn ſubſumirt wird, mithin die wenigſtens formale Bedingung, unter der etwas in der Anſchauung gegeben werden kann. Fehlt dieſe Bedingung der Urtheilskraft (Schema) ſo fällt alle Subſumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff ſubſumirt werden könne. Der bloß transſcendentale Gebrauch, alſo der Categorien iſt in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen beſtimmten, oder auch nur, der Form nach beſtimmbaren Gegenſtand. Hieraus folgt, daß die reine Categorie auch zu keinem ſynthetiſchen Grundſatze a priori zulange, ⌜ und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur von empiriſchen, niemals aber von transſcendentalem Gebrauche ſind, über das Feld möglicher Erfahrung hin[305]aus aber, es überall keine ſynthetiſchen Grundſätze a priori geben könne.

So!

⌜ p. 301.

Es kann daher rathſam ſeyn, ſich alſo auszudrücken: die reinen Categorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben

[27] Das „rauf“ mit Tinte in „durch“ verbeſſert.

bloß transſcendentale Bedeutung, ſind aber von keinem transſcendentalen Gebrauch, weil dieſer an ſich ſelbſt unmöglich iſt, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formalen Bedingungen der Subſumtion irgend eines angeblichen Gegenſtandes unter dieſe Begriffe. Da ſie alſo (als bloß reine Categorien) nicht von empiriſchem Gebrauche ſeyn ſollen, und von transſcendentalem nicht ſeyn können, ſo ſind ſie von gar keinem Gebrauche, wenn man ſie von aller Sinnlichkeit abſondert, d. i. ſie können auf gar keinen angeblichen Gegenſtand angewandt werden; vielmehr ſind ſie bloß die reine Form des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch ſie allein irgend ein Object denken oder beſtimmen zu können.

⌜ Von hier bis zum + p. 309 fehlt in der erſten Auflage, die dagegen 5 Seiten hat, welche hier fehlen.

⌜ Es liegt indeſſen hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Die Categorien gründen ſich ihrem Urſprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anſchauungsformen, Raum und Zeit; ſcheinen alſo eine über alle Gegenſtände der Sinne erweiterte Anwendung zu verſtatten. Allein ſie ſind ihrerſeits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloß das logiſche Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anſchauung Gegebe[306]ne in ein Bewußtſeyn a priori zu vereinigen, und da können ſie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anſchauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reine ſinnliche Formen, durch die doch wenigſtens ein Object gegeben wird, anſtatt daß eine unſerm Verſtande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anſchauung, darin dieſes allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch ſchon in unſerm Begriffe, wenn wir gewiſſe Gegenſtände, als Erſcheinungen, Sinnenweſen (Phaenomena), nennen, indem wir die Art, wie wir ſie anſchauen, von ihrer Beſchaffenheit an ſich ſelbſt unterſcheiden, daß wir entweder eben dieſelben nach dieſer letzteren Beſchaffenheit, wenn wir ſie gleich in derſelben nicht anſchauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unſerer Sinne ſind, als Gegenſtände bloß durch den Verſtand gedacht, jenen gleichſam gegenüber ſtellen und ſie Verſtandesweſen (Noumena) nennen. Nun frägt ſich: ob unſere reinen Verſtandesbegriffe nicht in Anſehung dieſer letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derſelben ſeyn könnten?

conf. p. 309.

So!

Gleich Anfangs aber zeigt ſich hier eine Zweydeutigkeit, welche großen Mißverſtand veranlaſſen kann; daß, da der Verſtand, wenn er einen Gegenſtand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er ſich zugleich außer dieſer Beziehung noch

eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er [307] könne sich auch von dergleichen Gegenstande Begriffe machen, und, da der Verstand keine andere als die Categorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen können, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Categorien in dieser Art sie [308] zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Categorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Categorien entsprechen sollen, läßt sich gar nicht einsehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstücke gleich zu Anfang anführete. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, daß man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Categorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver

Bedeutung. Da nun eine ſolche, nämlich die intellectuelle Anſchauung, ſchlechterdings außer unſerem Erkenntnißvermögen liegt, ſo kann auch der Gebrauch der Categorien keinesweges über die Grenze der Gegenſtände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenweſen correſpondiren zwar freylich Verſtandesweſen, [309] auch mag es Verſtandesweſen geben, auf welche unſer ſinnliches Anſchauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unſere Verſtandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unſere ſinnliche Anſchauung, reichen nicht im mindeſten auf dieſe hinaus; was alſo von uns Noumenon genannt wird, muß als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden.

+ Erſte Auflage wieder gleich

Dies heißt: es giebt keine andere Erkenntniß als Denken; und ein Objekt wird nicht angeſchaut, ſondern gedacht!!! conf: p. 306.

+ Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes übrig; denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und, daß dieſe Affection der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellung auf irgend ein Object aus. Laſſe ich aber hingegen alle Anſchauung weg, ſo bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand zu beſtimmen. Daher erſtrecken ſich die Categorien ſo fern weiter, als die ſinnliche Anſchauung, weil ſie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als ſinnliche Art der Anſchauung als möglich vorausſetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt ſind.

[310] Ich nenne einen Begriff problematiſch, der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntniſſen zuſammenhängt, deſſen objective Realität aber auf keine Weiſe erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als ein Ding an ſich ſelbſt, (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt gar nicht widerſprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzig mögliche Art der Anſchauung ſey. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und alſo, um die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß einzuſchränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntniſſe können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verſtand denkt, erſtrecken). Am Ende aber iſt doch die

Möglichkeit ſolcher Noumenorum gar nicht einzuſehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt, als jene, aber keine Anſchauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben, und der Verſtand über dieſelbe hinaus aſſertoriſch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo bloß ein Grenzbe[311]griff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativem Gebrauche. Er iſt aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen, ohne doch etwas Poſitives außer dem Umfange derſelben ſetzen zu können.

So!

Die Eintheilung der Gegenſtände in Phaenomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt kann daher in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in ſinnliche und intellectuelle zulaſſen; denn man kann den letzteren keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo auch nicht für objectivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unſre Categorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anſchauung gegeben ſeyn muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematiſch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zuläſſig, ſondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn iſt das nicht ein beſonderer intelligibeler Gegenſtand für unſern Verſtand, ſondern ein Verſtand, für den es gehörete, iſt ſelbſt ein Problema, nämlich nicht discurſiv durch Cate[312]gorien, ſondern intuitiv in einer nicht ſinnlichen Anſchauung ſeinen Gegenſtand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringſte Vorſtellung ſeiner Möglichkeit machen können. Unſer Verſtand bekommt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt, ſondern ſchränkt vielmehr dieſelbe ein, dadurch, daß er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er ſetzt ſich auch ſofort ſelbſt Grenzen, ſie durch keine Categorien zu erkennen, mithin ſie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indeſſen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und

intelligibilis,*) der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobey es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerey angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, [313] die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative dagegen, (etwa nach dem copernicanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweyte, nämlich eine intelligibele Welt vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen läßt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen; aber es frägt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (Noumenon) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als bloß intelligibel, d. i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonischen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transscendentaler möglich sey, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transscendentaler, sondern bloß empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen, müs[314]sen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie, außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes seyn mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich sey, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren

fehlt in der ersten Ausgabe.

*) Man muß nicht, statt dieses Ausdrucks, den einer intellectuellen Welt, wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; denn intellectuell, oder sensitiv, sind nur die Erkenntnisse. Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der anderen Anschauungsart seyn kann, die Objecte also, müssen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heißen.

gewöhnlichen Categorien ſteht. Verſtand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenſtände beſtimmen. Wenn wir ſie trennen, ſo haben wir Anſchauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anſchauungen, in beiden Fällen aber Vorſtellungen, die wir auf keinen beſtimmten Gegenſtand beziehen können. ⌜

⌜ Ganz und gar nicht: Anſchauung kann ſehr wohl ohne Begriffe beſtehn: eine ſolche iſt die Erkenntniß, die mein Hund, mein Elephant, mein Pferd hat. Aber Begriffe ohne Anſchauung ſind Flauſen, wie intelligible Objekte, Kantiſche Noumena u. ſ. w.

[216]

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen.

[322] 4. Materie und Form. Dieſes ſind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweyte deſſen Beſtimmung, (beides in transſcendentalem Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimmt wird, abſtrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (essentialia) die Materie; die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nämlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey, (wenig[323]ſtens im Begriffe,) um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äußere Verhältniß derſelben und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände (nämlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung

der Bestimmungen derselben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That seyn müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen, mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anschauen, wie sie sind, (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedin- [324] gung ist, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verstande ertheilen, den transscendentalen Ort zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurtheilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukömmt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die transscendentale Topik; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen logischen Ort nennen. Hierauf gründet sich die logische Topik des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens [325] nachzusehen, was sich am besten für eine

[9] Nach „Empfindungen" mit Tinte die Klammer) geschlossen.

[40] „eine" mit Tinte durchstrichen und „die" darüber geschrieben.

vorliegende Materie ſchickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu ſchwatzen.

[340] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Durch bloße Begriffe kann ich freylich ohne etwas Inneres nichts Aeußeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch ſchlechthin gegebene Dinge vorausſetzen, und ohne dieſe nicht möglich ſind. Aber, da in der Anſchauung etwas enthalten iſt, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieſes das Subſtratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand giebt, nämlich, ein Raum, der, mit allem was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältniſſen beſteht, ſo kann ich nicht ſagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding *durch bloße Begriffe* vorgeſtellet werden kann, ſo ſey auch in den Dingen ſelbſt, die unter dieſen Begriffen enthalten ſeyn, und ihrer *Anſchauung* nichts Aeußeres, dem nicht etwas Schlechthininnerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahirt haben, ſo [341] bleibt uns freylich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innere überhaupt, und das Verhältniß deſſelben unter einander, wodurch allein das Aeußere möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit aber, die ſich allein auf Abſtraction gründet, findet nicht bei den Dingen ſtatt, ſo fern ſie in der Anſchauung mit ſolchen Beſtimmungen gegeben werden, die bloße Verhältniſſe ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe, (das, was wir innere Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich;) aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimmter Gegenſtand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von dieſen Verhältniſſen abſtrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erſcheinung, nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenſtande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines ſolchen, der nach bloßen Begriffen beſtimmbar iſt, d. i. eines Noumenon. Freylich macht es ſtutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältniſſen beſtehen ſolle, aber ein ſolches Ding iſt auch bloße Erſcheinung, und kann gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es beſteht ſelbſt in dem bloßen Verhältniſſe von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben ſo kann man Verhältniſſe der Dinge in abstracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wohl nicht anders den[342]ken, als daß eines die Urſache von Beſtimmungen in dem andern ſey; denn das iſt unſer Verſtandesbegriff von Verhält-

⌜ Ich ſage aber auch die Kauſalität iſt nur durch Anſchauung verſtändlich und dieſe unmittelbare Verſtändlichkeit muß aller abſtrakten Begreiflichkeit vorhergehn: nichts als die metalogiſchen Wahrheiten iſt begreiflich ohne vom Begriff ab auf die Anſchauung zu gehn.

niſſen ſelbſt. ⌜ Allein, da wir alsdenn von aller Anſchauung abſtrahiren, ſo fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander ſeinen Ort beſtimmen kann, nämlich, die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empiriſchen Cauſalität vorhergeht.

Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenſtänden diejenigen Dinge verſtehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unſerer Verſtandesbegriffe iſt bloß die Art unſerer ſinnlichen Anſchauung, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abſtrahiren, ſo haben die erſteren gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen wollte, ſo würden doch unſere Functionen zu denken in Anſehung derſelben von gar keiner Bedeutung ſeyn. Verſtehen wir darunter nur Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, von denen unſere Categorien zwar freylich nicht gelten, und von denen wir alſo gar keine Erkenntniß (weder Anſchauung, noch Begriff) jemals haben können, ſo müſſen Noumena in dieſer bloß negativen Bedeutung allerdings zugelaſſen werden: da ſie denn nichts anders ſagen, als: daß unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern bloß auf Ge[343]genſtände unſerer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt iſt, und mithin für irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch für Dinge als Objecte derſelben, Platz übrig bleibt. Aber alsdenn iſt der Begriff eines Noumenon problematiſch, d. i. die Vorſtellung eines Dinges, von dem wir weder ſagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich ſey, indem wir gar keine Art der Anſchauung, als unſere ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Categorien, keine von beiden aber einem außerſinnlichen Gegenſtande angemeſſen iſt. Wir können daher das Feld der Gegenſtände unſeres Denkens über die Bedingungen unſerer Sinnlichkeit darum noch nicht poſitiv erweitern, und außer den Erſcheinungen noch Gegenſtände des reinen Denkens, d. i. Noumena annehmen, weil jene keine anzugebende poſitive Bedeutung haben. Denn man muß von den Categorien eingeſtehen: daß ſie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit bloß ſubjective Formen der Verſtandeseinheit, aber ohne Gegenſtand, ſeyn würden. Das Denken iſt zwar an ſich kein

---

6 Vor „Wenn“ mit Tinte „1)“ eingeſchrieben.

16 Vor „Verſtehen“ mit Tinte „2“ eingeſchrieben.

Product der Sinne und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht so fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beytritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Object ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz an[344]dere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Categorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, daß sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz ꝛc. gedacht werden kann, (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen;) wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene [345] wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frey. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können; so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

[349] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Γ aber doch, als Ursache, unter dem Gesetz der Kausalität steht!!

F warum aber doch als Ursache? was hat diese Kategorie voraus?

Der Transſcendentalen Logik

Zweyte Abtheilung.

Die Transſcendentale Dialectik.

Einleitung.

I.

Vom transſcendentalen Scheine.

[355] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transſcendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

[356] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wie unterſcheidet ſich Regel und Princip? Es muß ein großer Unterſchied ſeyn, da er berechtigt für jedes ein beſonderes Erkenntnißvermögen anzunehmen

Wir erkläreten, im erſteren Theile unſerer transſcendentalen Logik, den Verſtand durch das Vermögen der Regeln; hier unterſcheiden wir die Vernunft von demſelben dadurch, daß wir ſie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips iſt zweydeutig, und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an ſich ſelbſt und ſeinem eigenen Urſprunge nach kein Principium iſt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kann zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen; er iſt darum aber nicht ſelbſt ein Principium. Die mathematiſchen Axiomen (z. B. zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn,) ſind ſogar allgemeine Erkenntniſſe a priori, und werden daher mit Recht, relativiſch auf die Fälle, die unter ihnen ſubſumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht ſagen: daß ich dieſe Eigenſchaft der geraden Linie, über[357]haupt und an ſich, aus Principien erkenne, ſondern nur in der reinen Anſchauung.

? qu'est ce que cela veut dire?

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So iſt denn ein jeder Vernunftſchluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. ⌜ Denn der Oberſatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Ober-

⌜ u. nicht aus einer Regel?

ſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, und der Verſtand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, ſo können dieſe denn auch, in Anſehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber dieſe Grundſätze des reinen Verſtandes an ſich ſelbſt ihrem Urſprunge nach, ſo ſind ſie nichts weniger als Erkenntniſſe aus Begriffen. Denn ſie würden auch nicht einmal a priori möglich ſeyn, wenn wir nicht die reine Anſchauung, (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe deſſen, was überhaupt geſchieht, geſchloſſen werden; vielmehr zeigt der Grundſatz, wie man allererſt von dem, was geſchieht, einen beſtimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetiſche Erkenntniſſe aus Begriffen kann der Verſtand alſo gar nicht verſchaffen, und dieſe ſind es [358] eigentlich, welche ich ſchlechthin Principien nenne: indeſſen, daß alle allmeinen Sätze überhaupt comparative Principien heißen können. cf: Kritik der praktiſchen Vernunft p. 73.

Es iſt ein alter Wunſch, der, wer weiß wie ſpät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, ſtatt der endloſen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Geſetze, ihre Principien aufſuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß beſtehen, die Geſetzgebung, wie man ſagt, zu ſimplificiren. Aber die Geſetze ſind hier auch nur Einſchränkungen unſrer Freyheit auf Bedingungen, unter denen ſie durchgängig mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt; mithin gehen ſie auf etwas, was gänzlich unſer eigen Werk iſt, und wovon wir durch jene Begriffe ſelbſt die Urſache ſeyn können. Wie aber Gegenſtände an ſich ſelbſt, wie die Natur der Dinge unter Principien ſtehe und nach bloßen Begriffen beſtimmt werden ſolle, iſt, wo nicht etwas unmögliches, wenigſtens doch ſehr widerſinniſches in ſeiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt ſeyn, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Unterſuchung noch vor uns,) ſo erhellet wenigſtens daraus: daß Erkenntniß aus Principien (an ſich ſelbſt) ganz etwas andres ſey, als bloße Verſtandeserkenntniß, die zwar auch andern Erkenntniſſen in der Form eines Princips vorgehen kann, an ſich ſelbſt aber (ſo fern ſie ſynthetiſch iſt) nicht auf bloßem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in ſich enthält.

[359] Der Verſtand mag ein Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln ſeyn, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien. Sie geht alſo niemals zunächſt auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenſtand, ſondern auf den Verſtand, um den mannig- Achte Erklärung des Verſtandes. ſiehe p. 75.

faltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

!

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bey gänzlichem Mangel an Beyspielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B.

Vom logischen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begrenzt ist, drey Winkel sind, wird unmittelbar erkannt; daß diese Winkel aber zusammen zween rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schließens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr und halten oft, wie bey dem sogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bey jedem Schlusse [360] ist ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein andrer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (consequentia immediatia); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluß nennen. Ist aber, außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heißt der Schluß ein Vernunftschluß. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die Sätze; einige Menschen sind sterblich, einige Sterbliche sind Menschen, nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrten sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelst eines Zwischenurtheils aus diesem gefolgert werden.

Und solche läppische Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft aufzustellen, schämte sich Kant nicht!

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweytens subsumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel [361] (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß also, welches der Obersatz, als

die Regel, zwiſchen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedenen Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Sie ſind alſo gerade dreyfach, ſowie alle Urtheile überhaupt, ſo fern ſie ſich in der Art unterſcheiden, wie ſie das Verhältniß des Erkenntniſſes im Verſtande ausdrücken, nämlich: *categoriſche* oder *hypothetiſche* oder *disjunctive* Vernunftſchlüſſe.

Wenn, wie mehrentheils geſchieht, die Concluſion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu ſehen, ob es nicht aus ſchon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenſtand gedacht wird, fließe: ſo ſuche ich im Verſtande die Aſſertion dieſes Schlußſatzes auf, ob ſie ſich nicht in demſelben unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine ſolche Bedingung, und läßt ſich das Object des Schlußſatzes unter der gegebenen Bedingung ſubſumiren, ſo iſt dieſer aus der Regel, die *auch für andere Gegenſtände der Erkenntniß gilt*, gefolgert. Man ſieht daraus; daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchſte Einheit derſelben zu bewirken ſuche.

vielmehr ſich eine leichte und bequ em Ueberſicht zu ver ſchaffen ſucht.

[362] C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft iſoliren, und iſt ſie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder iſt ſie ein bloß ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkenntniſſen eine gewiſſe Form zu geben, welche logiſch heißt, und wodurch die Verſtandeserkenntniſſe nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der erſteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, ſo viel ſich durch die Vergleichung derſelben will bewerkſtelligen laſſen? Dies iſt die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beſchäftigen. In der That iſt Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verſtand mit ſich ſelbſt in durchgängigen Zuſammenhang zu bringen, ſowie der Verſtand das Mannigfaltige der Anſchauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein ſolcher Grundſatz ſchreibt den Objecten kein Geſetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, ſie als ſolche überhaupt zu erkennen und zu beſtimmen, ſondern iſt bloß ein ſubjectives Geſetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unſeres Verſtandes, durch Vergleichung ſeiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch

derſelben auf die kleinſtmöglichſte Zahl derſelben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Einhelligkeit, die [363] der Gemächlichkeit und Ausbreitung unſeres Verſtandes Vorſchub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage iſt: ob Vernunft an ſich d. i. die reine Vernunft a priori ſynthetiſche Grundſätze und Regeln enthalte, und worin dieſe Principien beſtehen mögen?

Das formale und logiſche Verfahren derſelben in Vernunftſchlüſſen giebt uns hierüber ſchon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transſcendentale Principium derſelben in der ſynthetiſchen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erſtlich geht der Vernunftſchluß nicht auf Anſchauungen, um dieſelben unter Regeln zu bringen (wie der Verſtand mit ſeinen Categorien), ſondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn alſo reine Vernunft auch auf Gegenſtände geht, ſo hat ſie doch auf dieſe und deren Anſchauung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche ſich zunächſt an die Sinne und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer als der Verſtandeseinheit, weſentlich unterſchieden. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen, keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können.

Zweytens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes), und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts anders als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung vermittelſt eines Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht, ſo ſiehet man wohl, ⌜ der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſey: zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird.

Dieſe logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin ſelbſt un-

⌜ ich ſehe nichts, als daß wir unſre Vernunft, d. i. das Vermögen der abſtrakten Begriffe, benutzen, um uns die Erkenntniß zu erleichtern, indem wir Vieles durch einen gemeinſchaftlichen Begriff erkennen und daher jede neue Erkenntniß einer Allgemeineren ſubſumieren. Dies verdreht Kant zu einem Suchen eines Unbedingten, d. i. eines Undings: durch dieſe Verdrehung aber erſchleicht er die Erklärung des innern Weſens der Vernunft, welche ſeiner ganzen Kritik zum Grunde liegt.

cf. p 379.

bedingt ist, gegeben, (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand [365] nichts weiß, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, wird besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen a priori geben.

cf. Kritik der praktischen Vernunft p 73.

[366] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Transscendentalen Dialectik

Erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandniß haben mag: so sind sie doch nicht bloß reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor [367] der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtseyn gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objective Realität doch lediglich darauf: daß, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen).

Wenn ſie das Unbedingte enthalten, ſo betreffen ſie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches ſelbſt aber niemals ein Gegenſtand der Erfahrung iſt: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüſſen aus der Erfahrung führt und wornach ſie den Grad ihres empiriſchen Gebrauchs ſchätzet und abmiſſet, niemals aber [368] ein Glied der empiriſchen Syntheſis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, deſſen ungeachtet, objective Gültigkeit, ſo können ſie conceptus ratiocinati (richtig geſchloſſene Begriffe) heißen; wo nicht, ſo ſind ſie wenigſtens durch einen Schein des Schließens erſchlichen, und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieſes aber allererſt in dem Hauptſtücke von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, ſo können wir darauf noch nicht Rückſicht nehmen, ſondern werden vorläufig, ſo wie wir die reinen Verſtandesbegriffe Categorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und ſie transſcendentale Ideen nennen, dieſe Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des Erſten Buchs der transſcendentalen Dialectik

Erſter Abſchnitt.

Von den Ideen überhaupt.

Bei dem großen Reichthum unſerer Sprachen findet ſich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der ſeinem Begriffe genau anpaßt, und in deſſen Ermangelung er weder andern, noch ſo gar ſich ſelbſt recht verſtändlich werden kann. Neue Wörter [369] zu ſchmieden, iſt eine Anmaßung zum Geſetzgeben in Sprachen, die ſelten gelingt, und, ehe man zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten und gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſammt ſeinem angemeſſenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber auch etwas ſchwankend geworden wäre, ſo iſt es doch beſſer, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu beveſtigen, (ſollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieſelbe im Sinne gehabt habe,) als ſein Geſchäft nur dadurch zu verderben, daß man ſich unverſtändlich machte.

[370] —

[5] Mit Tinte vor „niemals“ „das“ eingefügt.

Plato bemerkte ſehr wohl, daß unſere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit buchſtabieren, um ſie [371] als Erfahrung leſen zu können und daß unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenſtand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruieren könne, die aber nichtsdeſtoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngeſpinnſte ſeyn.

[376] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Doch, ehe ich dieſe vorläufige Einleitung bey Seite lege, erſuche ich diejenigen, denen Philoſophie am Herzen liegt, (welches mehr geſagt iſt, als man gemeiniglich antrifft,) wenn ſie ſich durch dieſes und das Nachfolgende überzeugt finden ſollten, den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorſtellungsarten in ſorgloſer Unordnung bezeichnet werden, gerathe, und die Wiſſenſchaft dabey einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigentum einer anderen einzugreifen. ⌜ Hier iſt eine Stufenleiter derſelben. Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewußtſeyn (perceptio). Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (sensatio), eine objective Perception iſt Erkenntniß (cognitio). Dieſe iſt ent[377]weder Anſchauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand und iſt einzeln; dieſer mittelbar, vermittelſt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein ſeyn kann. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der ſich einmal an dieſe Unterſcheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorſtellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie iſt nicht einmal Notion (Verſtandesbegriff) zu nennen.

⌜ und das thut er doch eben jetzt, durch den ärgſten Misbrauch des Platoniſchen Ausdrucks.

[3] Mit Tinte vor „buchſtabieren" „zu" eingefügt.

Des
Erſten Buchs der transſcendentalen
Dialectik

Zweyter Abſchnitt.

Von
den transſcendentalen Ideen.

Die transſcendentale Analytik gab uns ein Beyſpiel, wie die bloße logiſche Form unſerer Erkenntniß den Urſprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenſtände vorſtellen, oder vielmehr die ſynthetiſche Einheit anzeigen, welche allein [378] eine empiriſche Erkenntniß von Gegenſtänden möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Syntheſis der Anſchauungen verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben ſo können wir erwarten, daß die Form der Vernunftſchlüſſe, wenn man ſie auf die ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen, nach Maßgebung der Categorien, anwendet, den Urſprung beſonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transſcendentale Ideen nennen können, und die den Verſtandesgebrauch im Ganzen der geſammten Erfahrung nach Principien beſtimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüſſen beſtand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftſchluß ſelbſt iſt ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: Cajus iſt ſterblich, könnte ich auch bloß durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein ich ſuche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Aſſertion überhaupt) dieſes Urtheils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menſchen;) und nachdem ich unter dieſe Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menſchen ſind ſterblich) ſubſumirt habe: ſo beſtimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenſtandes (Cajus iſt ſterblich).

Demnach reſtringiren wir in der Concluſion eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegen[379]ſtand, nach- cf: p. 364.
dem wir es vorher in dem Oberſatz in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben. Dieſe vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine ſolche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (Universitas) ! oder Totalität der Bedingungen. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das

Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelst der Categorien sich vorstellt, so vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der categorischen Synthesis in einem Subject Γ, zweytens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe F, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile F in einem System zu suchen seyn.

Siehe M. S. m, m, m, m

Γ die Seele.
F die Welt.
F der liebe Gott.
Ah!!

---

[390]

Des Ersten Buchs der transscendentalen Dialectik

Dritter Abschnitt.

System der transscendentalen Ideen.

[391]

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Cosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transscendentalen [392] Weltwissenschaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniß (Theologia transscendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst, wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d.i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

wie und warum steht p 364.

Was unter diesen drey Titeln aller transscendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von demselben. Eben so wird sich auch nur

[42] Das „m" in „demselben" mit Bleistift in „n" verbessert.

in der völligen Ausführung deutlich machen laſſen, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch eben derſelben Function, deren ſie ſich zum categoriſchen Vernunftſchluſſe bedient, nothwendiger Weiſe auf den Begriff der abſoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müſſe, wie das logiſche Verfahren in hypothetiſchen Ideen die vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des dis[393]junctiven Vernunftſchluſſes den höchſten Vernunftbegriff von einem Weſen aller Weſen nothwendiger Weiſe nach ſich ziehen müſſe; ein Gedanke, der beym erſten Anblick, äußerſt paradox zu ſeyn ſcheint.

[394] — — — — — — — — — — — — — — — —

Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den transſcendentalen Ideen ſelbſt ein gewiſſer Zuſammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelſt ihrer, alle ihre Erkenntniſſe in ein Syſtem bringe. Von der Erkenntniß ſeiner ſelbſt (der Seele) zur Welterkenntniß, und, vermittelſt dieſer, zum Urweſen fortzugehen, iſt ein ſo natürlicher Fortſchritt, daß er dem logiſchen Fortgange der Vernunft von den [395] Prämiſſen zum Schlußſatze ähnlich ſcheint.*) Ob nun hier wirklich eine Verwandtſchaft von der Art, als zwiſchen dem logiſchen und transſcendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, iſt auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieſer Unterſuchungen allererſt erwarten muß. Wir haben vorläufig unſern Zweck ſchon erreicht, da wir die transſcen[396]dentalen Begriffe der Vernunft, die ſich ſonſt

fehlt in der erſten Auflage

*) Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforſchung nur drey Ideen: Gott, Freyheit und Unſterblichkeit, ſo daß der zweyte Begriff, mit dem erſten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußſatz, führen ſoll. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu dieſen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf ſie nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, ſondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einſicht in dieſelben würde Theologie, Moral, und, durch beyder Verbindung, Religion, mithin die höchſten Zwecke unſeres Daſeyns, bloß vom ſpeculativen Vernunftvermögen und ſonſt von nichts anderem abhängig machen. In einer ſyſtematiſchen Vorſtellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die ſynthetiſche, die ſchicklichſte ſeyn, aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muß, wird die analytiſche, welche dieſe Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemeſſener ſeyn, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniß Gottes fortgehen, unſeren großen Entwurf zu vollziehen.

gewöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne daß diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweydeutigen Lage haben herausziehen, ihren Ursprung und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange habe vorstellen können, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird.

Der
Transscendentalen Dialectik
Zweytes Buch.
Von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Man kann sagen, der Gegenstand einer bloßen transscendentalen Idee sey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat seyn soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses, ausdrücken, wenn [397] man sagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können.

!

Nun beruhet wenigstens die transscendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann.

Das wäre!

Dieſer dialektiſchen Vernunftſchlüſſe giebt es alſo nur dreyerley Arten, ſo vielfach, als die Ideen ſind, auf die ihre Schlußſätze auslaufen. In dem Vernunftſchluſſe der erſten Claſſe ſchließe ich von dem transſcendentalen [398] Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die abſolute Einheit dieſes Subjects ſelber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe. Dieſen dialektiſchen Schluß werde ich den transſcendentalen Paralogismus nennen. Die zweyte Claſſe der vernünftelnden Schlüſſe iſt auf den transſcendentalen Begriff der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung überhaupt, angelegt, und ich ſchließe daraus, daß ich von der unbedingten ſynthetiſchen Einheit der Reihe auf einer Seite, jederzeit einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenſtehenden ? Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zuſtand der Vernunft bey dieſen dialectiſchen Schlüſſen, werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich ſchließe ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüſſe, von der Totalität der Bedingungen, Gegenſtände überhaupt, ſo fern ſie mir gegeben werden können, zu denken, auf die abſolute ſynthetiſche Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transſcendenten Begriff nicht kenne, auf ein Weſen aller Weſen, welches ich durch einen transſcendenten Begriff noch weniger kenne, und von deſſen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Dieſen dialectiſchen Vernunftſchluß werde ich Ideal der reinen Vernunft nennen.

[398] Bis hieher zählt die erſte Ausgabe nur 340 S. gegenwärtige alſo 58 S. mehr: ſie hat dennoch nur 26 S. mehr als die erſte: denn in der erſten hat das folgende Hauptſtück 31 S. mehr ſind alſo hier 58 Seiten mehr
aber 31 „ weniger
Differenz 27 Seiten
und eine Seite iſt am Ende durch kleinen Druck compensirt. ⌜

[399] ⌜ Daraus iſt zu ſchließen, daß was die erſte Ausgabe mehr hat, allein in gegenwärtigem Hauptſtück und in kleinen Stücken p. 24 u. 28 der erſten Auflage, ſiehe hier p. 129, beſteht, welches alſo in der erſten Ausgabe zu leſen. Dagegen iſt in allem übrigen dieſe Ausgabe reichhaltiger. Fehlt ihr jedoch die Vorrede und die Einleitung der erſten Ausgabe.

[398] Einleitung hat	hier 14 S. mehr	
transſcendentale Aeſthetik	„ 7 „ „	p. 48 $^1/_2$ Seite mehr
p 109—115	„ $6^1/_2$ „ „	p. 40 $1^1/_2$ S.
	$27^1/_2$ Seiten.	p. 129—169 5 S. mehr.

[399]

Des
Zweyten Buchs
der transscendentalen Dialectik

Erstes Hauptstück.

Von den
Paralogismen der reinen Vernunft.

Dieses Hauptstück ist in der ersten Ausgabe grade noch ein Mal so lang: (die übrigen folgenden Abschnitte sind aber, der Länge nach, denen der ersten Ausgabe gleich: bis zum Ende.) Der Anfang ist mit der ersten Auflage gleichlautend bis p. 406, wo es angemerkt.

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle. Ein transscendentaler Paralogismus aber hat einen transscendentalen Grund: der Form nach falsch zu schließen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion bey sich führen.

[405] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Läge unserer reinen Vernunfterkenntniß von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das cogito, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hülfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes seyn würde, und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Ein[406]fachen zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodictisch zu lehren; sie wäre also keine rationale Psychologie.

Da nun der Satz: Ich denke, (problematisch genommen,) die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält, und alle Categorien als ihr Vehikel begleitet; so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen bloß transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem critischen Auge verfolgen, doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen lassen. ⌜

Zuvörderst kann folgende allgemeine Bemerkung unsere Achtsamkeit auf diese Schlußart schärfen. Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseyns, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich

⌜ Hier fängt die Abweichung von der ersten Ausgabe an und Alles lautet anders, — bis p. 432. —

Aber kann ich nicht dadurch daß ich bloß anschaue einen Gegenstand

[41] Nach „gegebene" mit Tinte ein ! eingefügt.

erkennen? Erkennt der Hund nicht seinen Herrn?

irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Function des Denkens bestimmt, bewußt bin. Alle modi des Selbstbewußtseyns im Den[407]ken, an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objecten, (Categorien) sondern bloße logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben. Nicht das Bewußtseyn des bestimmenden, sondern nur die des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung (so fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäß verbunden werden kann), ist das Object.

1) In allen Urtheilen bin ich nun immer das bestimmende Subject desjenigen Verhältnisses, welches das Urtheil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject, und als etwas, was nicht bloß wie Prädicat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodictischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich, als Object, ein, für mich, selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sey. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (so fern ich bloß das denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

2) Daß das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken ein Singular sey, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das [408] bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sey, welches ein synthetischer Satz seyn würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bey mir nicht anders als sinnlich seyn können, mithin ganz außer dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, daß das Ich im Denken einfach sey. Es wäre auch wunderbar, wenn ich das, was sonst so viele Anstalt erfodert, um in dem was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sey; noch mehr aber, ob diese auch einfach seyn könne, (wie bei den Theilen der Materie) hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung, gegeben würde.

[410] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[3] „die" mit Tinte durchstrichen und „der" darüber geschrieben.

[38] Mit Tinte das „ich" durchstrichen.

In dem Verfahren der rationalen Pſychologie herrſcht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftſchluß dargeſtellt wird.

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, exiſtirt auch nicht anders als Subject, und iſt alſo Subſtanz.

[411] Nun kann ein denkendes Weſen, bloß als ein ſolches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Alſo exiſtirt es auch nur als ein ſolches, d. i. als Subſtanz.

Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo wie es in der Anſchauung gegeben werden mag gedacht werden kann. Im Unterſatze aber iſt nur von demſelben die Rede, ſo fern es ſich ſelbſt, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch ſie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Alſo wird per Sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugſchluß die Concluſion gefolgert.

[412] Daß dieſe Auflöſung des berühmten Arguments in einem Paralogism ſo ganz richtig ſey, erhellet deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur ſyſtematiſchen Vorſtellung der Grundſätze und den Abſchnitt von den Noumenen hiebey nachſehen will, da bewieſen worden, daß der Begriff eines Dinges, was für ſich ſelbſt als Subject, nicht aber als bloßes Prädicat exiſtiren kann, noch gar keine objective Realität bey ſich führe, d. i. daß man nicht wiſſen könne, ob ihm überall ein Gegenſtand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer ſolchen Art zu exiſtieren nicht einſieht, folglich daß es ſchlechterdings keine Erkenntniß abgebe. Soll er alſo unter der Benennung einer Subſtanz ein Object, das gegeben werden kann, anzeigen; ſoll er ein Erkenntniß werden: ſo muß eine beharrliche Anſchauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenſtand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden.

[413] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Widerlegung des Mendelsſohnſchen Beweiſes der Beharrlichkeit der Seele.

Dieſer ſcharfſinnige Philoſoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewieſen werden ſoll, daß die Seele (wenn man einräumt, ſie ſey ein einfaches Weſen) nicht durch

[21] In „einem“ mit Tinte „m“ in „n“ verbeſſert.

Zertheilung zu seyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Absicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu sichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daseyns durch Verschwinden annehmen könnte. In seinem Phädon suchte er nun diese Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung seyn würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er sich zu beweisen getraute, ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu seyn, weil, da es gar nicht vermindert werden, und also nach und nach etwas an seinem Daseyn verlieren und so all[414]mählig in Nichts verwandelt werden könne, (indem es keine Theile, also auch keine Vielheit in sich habe,) zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extensive Größe enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existirenden, intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Daseyn ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abzunehmen, und so die vorgebliche Substanz, (das Ding, dessen Beharrlichkeit nicht sonst schon fest steht,) obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmähliche Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte, (mithin durch Elanguescenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen, in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewußtseyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann,*) folglich auch das Vermögen sich seiner bewußt [415] zu seyn, und so alle übrigen Vermögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloß

*) Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewußtseyn einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewußtseyns, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen seyn, weil ohne alles Bewußtseyn wir in der Verbindung dun[415]keler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasiren zugleich greift,) zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewußtseyn zum Bewußtseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewußtseyn des Unterschiedes zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also giebt es unendlich viele Grade des Bewußtseyns bis zum Verschwinden.

!!

Mit Tinte nach „bloß“ „en“ eingefügt.

Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen, und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äußerer Sinne ist, für sich klar ist, womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Gnüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus bloßen Begriffen zu beweisen unternimmt.*)

*) Diejenigen, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug gethan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne, (wie diejenigen insgesammt sind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon sie nur bei den empirischen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beyspiel haben, auch nach dessen Aufhörung [416] einzusehen glauben) können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindesten kühner sind, in große Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen ist die Möglichkeit der Theilung einer einfachen Substanz in mehrere Substanzen, und umgekehrt das Zusammenfließen (Coalition) mehrerer in eine einfache. Denn, obzwar die Theilbarkeit ein Zusammengesetztes voraussetzt, so erfodert sie doch nicht nothwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern bloß von Graden (der mancherley Vermögen) einer und derselben Substanz. Gleichwie man sich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, selbst das des Bewußtseyns, als auf die Hälfte geschwunden denken kann, so doch, daß immer noch Substanz übrig bliebe; so kann man sich auch diese erloschene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, sondern außer ihr, ohne Widerspruch vorstellen, nur daß, da hier alles, was in ihr nur immer real ist, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Existenz derselben, so, daß nichts mangelt, halbirt worden, außer ihr alsdenn eine besondere Substanz entspringen würde. Denn die Vielheit, welche getheilt worden, war schon vorher, aber nicht als Vielheit der Substanzen, sondern jeder Realität, als Quantum der Existenz in ihr, und die Einheit der Substanz war nur eine Art zu existiren, die durch diese Theilung allein in eine Mehrheit der [417] Subsistenz verwandelt werden. So könnten aber auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zusammenfließen, dabey nichts verlohren gienge, als bloß die Mehrheit der Subsistenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zusammen in sich enthielte, und vielleicht möchten die einfachen Substanzen, welche uns die Erscheinung einer Materie geben, (freylich zwar nicht durch einen mechanischen oder chemischen Einfluß auf einander, aber doch durch einen uns unbekannten, davon jener nur die Erscheinung wäre,) durch dergleichen dynamische Theilung der Elternseelen, als intensiver Größen, Kinderseelen hervorbringen, indessen, daß jene ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von

Nehmen wir nun unsere obige Sätze, wie sie auch als für alle denkende Wesen gültig in der rationalen Psychologie als System genommen werden müssen, in synthetischem Zusammenhange, und gehen, von der Categorie der Relation, mit dem Satze: alle denkende Wesen sind, als solche, Substanzen, rückwärts die Reihe derselben, bis sich der Cirkel schließt, durch, so stoßen wir zuletzt auf die Existenz derselben, deren sie sich in diesem System, unabhängig von äußeren Dingen, nicht allein bewußt sind, sondern diese auch (in Ansehung [418] der Beharrlichkeit, die nothwendig zum Charakter der Substanz gehört,) aus sich selbst bestimmen können. Hieraus folgt aber, daß der Idealism in eben demselben rationalistischen System unvermeidlich sey, wenigstens der problematische, und, wenn das Daseyn äußerer Dinge zu Bestimmung seines eigenen in der Zeit gar nicht erfoderlich ist, jenes auch nur ganz umsonst angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Dies gilt bloß in Beziehung auf die von Kant oben p 274 aufgestellte Widerlegung des Idealismus.

Verfolgen wir dagegen das analytische Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der schon ein Daseyn in sich schließt, als gegeben, mithin die Modalität, zum Grunde liegt, und zergliedern ihn, um seinen Inhalt, ob und wie nämlich dieses Ich im Raum oder der Zeit bloß dadurch sein Daseyn bestimmt, zu erkennen, so würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie diese gedacht wird, nachdem alles, was dabey empirisch ist, abgesondert [419] worden, das was einem denkenden Wesen überhaupt zukommt gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

---

derselben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinnsten den mindesten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeschärft, von den Categorien (als der der Substanz) keinen anderen als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationalist aus dem bloßen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, bloß weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt, statt daß [418] er besser thun würde, zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der Materialist, ob er gleich eben so wenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt seyn, sich seines Grundsatzes, mit Beybehaltung der formalen Einheit des ersteren, zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen?

1. Ich denke,
2. als Subject, 3. als einfaches Subject,
4. als identiſches Subject.
in jedem Zuſtande meines Denkens.

Weil hier nun im zweyten Satze nicht beſtimmt wird, ob ich nur als Subject und nicht auch als Prädicat eines andern exiſtiren und gedacht werden könne, ſo iſt der Begriff eines Subjects hier bloß logiſch genommen, und es bleibt unbeſtimmt, ob darunter Subſtanz verſtanden werden ſolle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die abſolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorſtellung, darauf ſich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für ſich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjects Beſchaffenheit oder Subſiſtenz ausgemacht habe. Die Apperception iſt etwas Reales, und die Einfachheit derſelben liegt ſchon in ihrer Möglichkeit. Nun iſt im Raum nichts Reales was einfach wäre; denn Puncte (die das einzige Einfache im Raume ausmachen) ſind bloß Grenzen, nicht ſelbſt aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Alſo folgt daraus [420] die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjects, Beſchaffenheit aus Gründen des Materialisms. Weil aber mein Daſeyn in dem erſten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt, ein jedes denkendes Weſen exiſtirt, (welches zugleich abſolute Nothwendigkeit, und alſo zu viel, von ihnen ſagen würde,) ſondern nur: ich exiſtire denkend; ſo iſt er empiriſch, und enthält die Beſtimmbarkeit meines Daſeyns bloß in Anſehung meiner Vorſtellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerſt etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, ſo fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anſchauung gegeben iſt; ſo iſt die Art, wie ich exiſtire, ob als Subſtanz oder als Accidens, durch dieſes einfache Selbſtbewußtſeyn gar nicht zu beſtimmen möglich. Alſo, wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daſeyns untauglich iſt, ſo iſt der Spiritualism zu derſelben eben ſowohl unzureichend, und die Schlußfolge iſt, daß wir auf keine Art, welche es auch ſey, von der Beſchaffenheit unſerer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgeſonderten Exiſtenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Siehe Pandect: p. 193.

Und wie ſollte es auch möglich ſeyn durch die Einheit des Bewußtſeyns, die wir ſelbſt nur dadurch kennen, daß wir ſie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unſer Daſeyn im Leben) hinaus zu kommen, und ſo gar unſere Erkenntniß auf die Natur aller denkenden Weſen überhaupt [421] durch den empiriſchen, aber in Anſehung aller

Art der Anſchauung unbeſtimmten, Satz, Ich denke, zu erweitern?

Es giebt alſo keine rationale Pſychologie als Doctrin, die uns einen Zuſatz zu unſerer Selbſterkenntniß verſchaffte, ſondern nur als Disciplin, welche der ſpeculativen Vernunft in dieſem Felde unüberſchreitbare Grenzen ſetzt, einerſeits um ſich nicht dem ſeelenloſen Materialism in den Schooß zu werfen, andere Seits ſich nicht in dem, für uns im Leben grundloſen Spiritualism herumſchwärmend zu verlieren, ſondern uns vielmehr erinnert, dieſe Weigerung unſerer Vernunft, den neugierigen über dieſes Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derſelben anzuſehen, unſer Selbſterkenntniß von der fruchtloſen überſchwenglichen Speculation zum fruchtbaren practiſchen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, ſeine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten ſo beſtimmt, als ob unſere Beſtimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieſes Leben hinaus reiche.

Man ſiehet aus allem dieſem, daß ein bloßer Mißverſtand der rationalen Pſychologie ihren Urſprung gebe. Die Einheit des Bewußtſeyns, welche den Categorien zum Grunde liegt, wird hier für Anſchauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Categorie [422] der Subſtanz angewandt. Sie iſt aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf alſo die Categorie der Subſtanz, als die jederzeit gegebene Anſchauung vorausſetzt, nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Categorien kann alſo dadurch, daß es dieſe denkt, nicht von ſich ſelbſt als einem Objecte der Categorien einen Begriff bekommen; denn, um dieſe zu denken, muß es ſein reines Selbſtbewußtſeyn, welches doch hat erklärt werden ſollen, zum Grunde legen. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit urſprünglich ihren Grund hat, ſein eigen Daſeyn in der Zeit dadurch nicht beſtimmen, und wenn das letztere nicht ſeyn kann, ſo kann auch das erſtere als Beſtimmung ſeiner ſelbſt (als denkenden Weſens überhaupt) durch Categorien nicht ſtatt finden.*)

*) Das: Ich denke, iſt, wie ſchon geſagt, ein empiriſcher Satz und enthält den Satz: Ich exiſtire, in ſich. Ich kann aber nicht ſagen: alles, was denkt, exiſtirt; denn da würde die Eigenſchaft des Denkens alle Weſen, die ſie beſitzen, zu nothwendigen Weſen machen. Daher kann meine Exiſtenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angeſehen werden, wie Carteſius dafür hielt, (weil ſonſt der Oberſatz: alles, was denkt, exiſtirt, voraus-

zuexiſtierenden, ſo lang ſie denken; nichts mehr.

[423] So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniß, ſo weit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll, [424] in getäuſchte Erwartung; wobey gleichwohl die Strenge der Critik dadurch, daß ſie zugleich die Unmöglichkeit beweiſet, von einem Gegenſtande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatiſch auszumachen, der Vernunft bey dieſem ihrem Intereſſe den ihr nicht unwichtigen Dienſt thut, ſie eben ſowohl wider alle mögliche Behauptungen des Gegentheils in Sicherheit zu ſtellen; welches nicht anders geſchehen kann, als ſo, daß man entweder ſeinen Satz apodictiſch beweiſet, oder, wenn dieſes nicht gelingt, die Quellen dieſes Unvermögens aufſucht, welche, wenn ſie in den nothwendigen Schranken unſerer Vernunft liegen, alsdann jeden Gegner gerade demſelben Geſetze der Entſagung aller Anſprüche auf dogmatiſche Behauptung unterwerfen müſſen.

Negativa non egent demonstratione

Gleichwohl wird hiedurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit, der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen practiſchen Vernunftgebrauchs, hiebey nicht das mindeſte verlohren; denn der bloß ſpeculative Beweis hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß haben können. Er

gehen müßte), ſondern iſt mit ihm identiſch. Er drückt eine unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiſet er doch, daß ſchon Empfin[423]dung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, dieſem Exiſtenzialſatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Categorie in Anſehung der Zeit beſtimmen ſoll, und die Exiſtenz iſt hier noch keine Categorie, als welche nicht auf ein unbeſtimmt gegebenes Object, ſondern nur ein ſolches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wiſſen will, ob es auch außer dieſem Begriffe geſetzt ſey, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbeſtimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, alſo nicht als Erſcheinung, auch nicht als Sache an ſich ſelbſt (Noumenon), ſondern als Etwas, was in der That exiſtirt, und in dem Satze, ich denke, als ein ſolches bezeichnet wird. Denn es iſt zu bemerken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empiriſchen Satz genannt habe, ich dadurch nicht ſagen will, das Ich in dieſem Satze ſei empiriſche Vorſtellung; vielmehr iſt ſie rein intellectuell, weil ſie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empiriſche Vorſtellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht ſtatt finden, und das empiriſche iſt nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.

iſt ſo auf einer Haaresſpitze geſtellt, daß ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebauet werden könnte. Die Beweiſe, die für die Welt brauchbar ſind, bleiben hie[425]bey alle in ihrem unvermindertem Werthe, und gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaßungen an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung, indem ſie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur iſt, verſetzen, die dann aber zugleich, als practiſches Vermögen an ſich ſelbſt, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeſchränkt zu ſeyn, die erſtere und mit ihr unſere eigene Exiſtenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt iſt. Nach der Analogie mit der Natur lebender Weſen in dieſer Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundſatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, alſo nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch unproportionirtes, mithin unzweckmäßiges anzutreffen, ſondern als ſeiner Beſtimmung im Leben genau angemeſſen ſey, zu urtheilen, müßte der Menſch, der doch allein den letzten Endzweck von allem dieſem in ſich enthalten kann, das einzige Geſchöpf ſeyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn ſeine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, ſondern vornehmlich das moraliſche Geſetz in ihm, gehen ſo weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in dieſem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere ſogar das bloße Bewußtſeyn der Rechtſchaffenheit der Geſinnung, bey Ermangelung aller Vortheile, [426] ſelbſt ſogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über alles hochſchätzen lehrt, und ſich innerlich dazu berufen fühlt, ſich durch ſein Verhalten in dieſer Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer beſſeren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieſer mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine ſich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns ſehen, und durch eine Ausſicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtſeyn einer gewiſſen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unſerer Kenntniſſe, ſammt einem dieſer angemeſſenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn mir es gleich aufgeben müſſen, die nothwendige Fortdauer unſerer Exiſtenz aus der bloß theoretiſchen Erkenntniß unſerer ſelbſt einzuſehen.

[20] „als“ mit Tinte in „alles“ verbeſſert.

Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogisms.

Der dialectische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den em[427]pirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeynten Bewußtseyn einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseyns, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntniß, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist, weil sie die Persönlichkeit der Seele auch außer dieser Gemeinschaft (nach dem Tode) zu beweisen die Absicht hat, und also im eigentlichen Verstande transscendent ist, ob sie sich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beschäftigt, aber nur so fern es aufhört ein Gegenstand der Erfahrung zu seyn. Indessen kann auch hierauf nach unserem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderley Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, so fern eines dem andern äußerlich erscheint, ⟨auch der Geist den Körpern??⟩
von [428] einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey, welche zu lösen ganz außer dem Felde der Psychologie, und, wie der Leser, nach dem was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menschlichen Erkenntniß liegt.

Allgemeine Anmerkung, den Uebergang von der rationalen Psychologie zur Cosmologie betreffend.

Der Satz: Ich denke, oder, ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. ⌜ Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Object als Erscheinung, zum Grunde, und so scheint es als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewußtseyn selbst, als bloßer Schein in der That auf nichts gehen müßte.

⌜ ist aber die Bedingung aller a priorischen Sätze.

[432] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Transscendentalen Dialectik

Zweytes Buch.

Zweytes Hauptstück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Erste Auflage wieder gleichlautend

Wir haben in der Einleitung zu diesem Theile unseres Werks gezeigt: daß aller transscendentale Schein der reinen Vernunft auf dialectischen Schlüssen beruhe, deren Schema die Logik in den drey formalen Arten der Vernunftschlüsse überhaupt an die Hand giebt, so wie etwa die Categorien ihr logisches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen.

Seine Lieblings Vorstellung.

[435] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Antinomie der reinen Vernunft

Erster Abschnitt.

System der cosmologischen Ideen.

Um nun diese Ideen nach einem Princip mit systematischer Präcision aufzählen zu können, müssen wir Erstlich bemerken, daß nur der Verstand es sey, aus welchem reine und transscendentale Begriffe entspringen können, daß die Vernunft eigent-

lich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den Verstandesbegriff, von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung, frey mache, und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit dem sel[436]ben, zu erweitern suche. Dieses geschieht dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fodert und dadurch die Categorie zur transscendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absolute Vollständigkeit zu geben.

[438] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Stelle der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entferneteren Bedingungen, die regressive, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächsten Folge zu den entferneteren, fortgeht, die progressive Synthesis nennen. Die erstere geht in antecedentia, die zweyte in consequentia. Die cosmologischen Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis und gehen in antecedentia, nicht in consequentia. Wenn dieses letztere geschieht, so ist es ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, so nehmen wir zuerst die zwey ursprünglichen quanta aller unserer Anschauung, Zeit und Raum. ⌜ Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher sind in ihr, in Ansehung einer gegebenen Gegenwart, die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von dem consequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterscheiden. Folglich geht die transscendentale Idee, der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebe[439]nen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht.

⌜ welche mit der Quantität als Kategorie nicht den mindesten Zusammenhang hätten, wenn man beliebt hätte den Umfang des Subjekts im Urtheil, statt durch das Wort Quantität, durch irgend ein andres eben so passendes auszudrücken, wie etwa vollendete oder unvollendete Abstraktion, Allgemeinheit oder Einschränkung des Begriffs u. a. m.

[7] „unter" mit Bleistift durchstrichen.

[15] „Stelle" mit Tinte durchstrichen und „Seite" darüber geschrieben.

Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſammt zugleich ſind. Den gegenwärtigen Zeitpunkt konnte ich in Anſehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derſelben, anſehen, weil dieſer Augenblick nur durch die verfloſſene Zeit (oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit) allererſt entſpringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, ſondern beygeordnet ſind, ſo iſt ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, ſo wie die Zeit, an ſich ſelbſt eine Reihe aus. Allein die Syntheſis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, iſt doch ſucceſiv, geſchieht alſo in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieſer Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füße in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Grenze der vorigen ſind, ſo iſt das Meſſen eines Raumes auch als eine Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſehen, nur daß die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich re[440]gressus und progressus im Raume einerley zu ſeyn ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, ſondern nur begrenzt wird, ſo müſſen wir jeden begrenzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen andern Raum als die Bedingung ſeiner Grenze vorausſetzt, und ſo fortan. In Anſehung der Begrenzung iſt alſo der Fortgang im Raume auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben ſowohl nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der in der verfloſſenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich ſey, wird ſich künftig beſtimmen laſſen.

Das iſt er allerdings, aber gegenſeitig.

Es iſt eine Erſchleichung zu ſagen, das Verhältniß der Theile zum Ganzen ſei das des Bedingten zur Bedingung. Die Berufung darauf, daß wenn die Theile weggedacht werden, auch

Zweytens, ſo iſt die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedigungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis ſtatt findet, deren abſolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nämlich das Einfache, verſchwindet, ſtatt finden kann. Folglich iſt hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortſchritt zum Unbedingten.

[441] Drittens, was die Categorien des realen Verhältnisses unter den Erscheinungen anlangt, so schickt sich die Categorie der Substanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transscendentalen Idee; Γ d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Ansehung ihrer, regressiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen sind (so fern sie einer einigen Substanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Ansehung der Substanz aber sind sie derselben eigentlich nicht subordinirt, sondern die Art zu existiren der Substanz selber. Was hiebey noch scheinen könnte eine Idee der transscendentalen Vernunft zu seyn, wäre der Begriff von Substantiale. Allein, da dieses nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistirt, so fern man an ihm bloß das transscendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erscheinungen ist, so ist klar, daß das Substantiale kein Glied in derselben ausmachen könne. Eben dasselbe gilt auch von Substanzen in Gemeinschaft, welche bloße Aggregate sind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem sie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit subordinirt sind, welches man wohl von den Räumen sagen konnte, deren Grenze niemals an sich, sondern immer durch einen andern Raum bestimmt war. Es bleibt also nur die Categorie der Causalität übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man [442] von der letzteren als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufsteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, so fern das Zufällige im Daseyn jederzeit als bedingt angesehen werden muß und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weiset, darunter es nothwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft.

Es sind demnach nicht mehr, als vier cosmologische Ideen, nach den F vier Titeln der Categorien, wenn man diejenige aushebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig bey sich führen.

das Ganze weggedacht wird, gilt nicht: denn sie beruht bloß auf dem Satz vom Widerspruch, nicht auf dem vom Grunde, aus welchem alles Verhältniß von Bedingungen fließt: nämlich nachdem ich willkührlich das Ganze in Theile getheilt habe, kann ich diese nicht aufheben (nach dem Satz vom Widerspruch) ohne auch das Ganze aufzuheben: weil alle Theile und das Ganze nur Eines sind. Die Theile und das Ganze bedingen sich nicht anders als wie jeder Begriff sich selbst bedingt, d. h. nicht zugleich bejaht und verneint werden kann.

!

Γ ist doch die transscendentale Idee der Seele oben daraus abgeleitet!

F nach dem Bett des Prokrustes.

[443]

1.

Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

1. Kategorie der Quantität oder Raum und Zeit.

	2.	3.
2. Kategorie der Qualität.	Die absolute Vollständigkeit	Die absolute Vollständigkeit
3. Kategorie der Relation.	der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.	der Entstehung einer Erscheinung überhaupt.

	4.
4. Kategorie der Modalität.	Die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung.

Zuerst ist hiebey anzumerken: daß die Idee der absoluten Totalität nichts andres, als die Exposition der Erscheinungen betreffe, mithin nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Syntheſis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne.

Zweytens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieser, reihenweise, und zwar regressiv [444] fortgesetzten Syntheſis der Bedingungen, sucht, gleichsam die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen. Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Syntheſis ist wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigsten zum voraus, nicht wissen, ob eine solche bey Erscheinungen auch möglich sey. Wenn man sich alles durch bloße reine Verstandesbegriffe, ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung, vorstellt, so kann man geradezu sagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander subordinirter Bedingungen gegeben sey; denn jenes ist allein durch diese gegeben. Alleyn bei Erscheinungen ist eine besondere Einschränkung der Art, wie Bedingungn gegeben werden, anzutreffen, nämlich durch die successive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anschauung, die im Regressus vollständig seyn soll. Ob diese Vollständigkeit nun sinnlich möglich sey, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, unangesehen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empirische Begriffe zu verknüpfen.

Also, da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen in der Erscheinung (nach Anleitung der Categorien, die sie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, vorstellen das Unbedingte nothwendig enthal[445]ten ist, man mag auch unausgemacht lassen, ob und wie diese Totalität zu Stande zu bringen sey: so nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte, es sey der ganzen Reihe, oder eines Theils derselben, zur Endabsicht hat.

Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt, und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre, und denn heißt der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, er selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht.*) In dem ersteren Falle ist die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zwey[446]ten Falle gibt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgrenze, in Ansehung der Theile, eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freyheit), in Ansehung des Daseyns veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heißt.

d. i. möglicher Weise

Wir haben zwey Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur**) genannt, so fern

*) Das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist jederzeit unbedingt; weil außer ihr keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt seyn könnte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit untersucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte als die eigentliche transscendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten seyn mag.

**) Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem

4 Nach „Bedingten" die Klammer) mit Tinte geschlossen.

sie als ein dynamisches Ganze betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als [447] eine Größe zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Daseyn der Erscheinungen siehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung die Freyheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verstande Naturursache. Das Bedingte im Daseyn überhaupt heißt zufällig und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen kann Naturnothwendigkeit heißen.

umgekehrt!!

Giebt's denn, bei allen Göttern! eine andere Naturnothwendigkeit als die der Wirkung aus der Ursache? und ist nicht eben diese das Bedingte?

[448] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Antinomie der reinen Vernunft

Zweyter Abschnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[454]

Die Antinomie
Erster Widerstreit

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis.

Denn, man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgenden Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn kann. Also ist eine unendlich verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseyns, welches zuerst zu beweisen war.

Dieser Beweis ist offenbar grundlos: er beweist bloß, daß das Ende einer unendlichen Reihe ein Widerspruch ist: nicht aber daß eine anfangslose Reihe kein Ende haben kann, und noch weniger daß es keine Reihe von Zuständen ohne Anfang und ohne Ende geben kann. Der Beweis der Antithese ist aber richtig.

Siehe die 6te Seite von dieser.

In Ansehung des zweyten nehme man wiederum das Gegentheil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganze

innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese, vermöge eines innern Princips der Causalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient sich dieses Wortes nur adjective; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganze in Gedanken.

der reinen Vernunft. [455]
der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſeyn iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeyns, vor die des Nichtſeyns, an ſich hat (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das zweyte betrifft, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an: daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt iſt. Es würde alſo nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, ſondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. ⌜ Da nun die Welt ein abſolutes Ganze iſt, außer welchem kein [457] Gegenſtand der Anſchauung, und

⌜ Nein, weil ein Verhältniß zu einer unendlichen Größe eine logiſche Unmöglichkeit iſt, und, mit einer unendlichen Größe verglichen, die größte gegebene nicht größer als die kleinſte gegebene iſt.

Das Zweite beweist weiter nichts, als daß der Begriff ein Ganzes schon Gränzen voraussetzt; man also von ihm keinen Gebrauch machen darf, wenn man nicht die Welt begränzt denken will; wozu gar kein Grund da ist, ausgenommen der, daß es uns an Geduld und Muße fehlt eine dem Raum nach unendliche Welt zu imaginiren: dieser nämliche Grund ist auch der einzige für die Begrenzung der Welt in der Zeit.

von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewissen Grenzen jeder Anschauung gegeben wird,*) auf keine [456] andere Art, als nur durch die Synthesis der Theile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst gedenken.**) Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden; welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen; welches das zweyte war.

[458] **Anmerkung zur ersten Antinomie.**

I. zur Thesis.

[460] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: daß die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet seyn kann.***) Hieraus folgt ganz sicher, daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verflossen seyn kann, die Welt also einen Anfang haben müsse. ⌜

⌜ es folgt bloß daß das Prädikat verflossen seyn der Unendlichkeit widerspricht, sonst nichts.

In Ansehung des zweyten Theils der Thesis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe,

*) Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die successive [456] Synthesis seiner Theile, construiren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehreres abschneiden.

**) Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts Anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile, weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigstens in der Idee fassen können.

***) Dieses enthält dadurch eine Meng (von gegebener Einheit), die größer ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist.

mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniß stehe, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derselben zu keinem Gegenstande seyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich.*) Γ

Γ Dies heißt doch wohl sich erbärmlich aus der Sache ziehn! Es wird bloß bewiesen daß zwischen einer endlichen und einer unendlichen Größe von keinem Verhältniß die Rede seyn kann. Die Wahrheit ist übrigens diese: in der Zeit kann keine erfüllte an eine leere ihr vorhergehende grenzen: die Theile der erfüllten Zeit geben also nothwendige Anweisungen auf die ihnen vorhergegangenen. Im Raum aber setzt kein erfüllter Theil desselben einen andern nothwendig als gefüllt voraus: es ist folglich a priori durchaus nicht zu entscheiden ob die Welt dem Raume nach Gränzen habe oder keine.

[462] II. Anmerkung zur Antithesis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs beruht darauf: daß im entgegengesetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgrenze ausmachen müßte. F Nun ist mir nicht unbekannt, daß wider diese Consequenz Ausflüchte gesucht werden, indem man vorgiebt: es sey eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wohl möglich, ohne daß man eben eine absolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen absoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich ist. Ich bin mit dem letztern Theile dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnitzischen Schule ganz wohl zu-

F letzteres aber ist möglich, ersteres nicht: denn jede gefüllte Zeit, setzt, vermöge des Gesetzes der Kausalität, die ihr vorhergehende auch als gefüllt voraus. Nicht so der Raum.

*) Der Raum ist bloß die Form der äußeren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äußerlich angeschauet werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine, seiner Form gemäße empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des Andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zween Stücke außer dem anderen setzen (Raum außerhalb allen Erscheinungen) so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äußeren Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander welche niemals wahrgenommen werden kann und also auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges ist.

zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt ist zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer solchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche diese Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen, müssen wir von unserem Begriffe Rechenschaft geben, der in solchem Falle nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Theile gehen kann, sondern die Möglichkeit eines Ganzen dadurch die successive Synthesis der Theile darthun muß. Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: so kann man sich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch sie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität selbst in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Theile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben ist, unmöglich.

d. h. Totalität setzt Gränzen und Gränzen Totalität voraus: beide zusammen aber werden willkührlich vorausgesetzt.

[459]

Der Antinomie zweyter Widerstreit

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existiret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Beweis.

Denn, nehmet, an, die zusammengesetzten Substanzen bestänben nicht aus einfachen Teilen; so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Theil, und (da es keine einfachen Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gegeben worden. Entweder also läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas, ohne alle Zusammensetzung bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bey diesen die Zusammensetzung nur

In der Thesis liegt eine petitio pirncipii, nämlich der Begriff zusammengesetzt, aus dem freilich Alles übrige folgt. Er selbst aber ist eine ganz grundlose Annahme, so wie folglich auch die Thesis selbst. „Jede Substanz ist zusammengesetzt" ist der

[8] „da" von „dadurch" mit Tinte durchstrichen.

frieden. Der Raum iſt bloß die Form der äußeren Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchauet werden kann, und kein Correlatum der Erſcheinungen, ſondern die Form der Erſcheinungen ſelbſt. Der Raum alſo kann abſolut (für ſich allein) nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben (Größe und Verhältniß) machen ſie es, daß dieſe oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Größe oder Geſtalt nicht beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts wirkliches iſt. Es kann alſo wohl ein Raum, er ſei voll oder leer*) durch Erſcheinungen begrenzt, Erſchei[461]nungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer denſelben begrenzt werden. ⌜ Eben dieſes gilt auch von der Zeit. Alles dieſes nun zugegeben, ſo iſt gleichwohl unſtreitig: daß man dieſe zwey Undinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müſſe, wenn man eine Weltgrenze, es ſey dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

Leeres Geſchwätz.

⌜ Sie belieben zu ſcherzen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

der reinen Vernunft [463]
der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

conf: p 541.

Beweis.

Setzet: ein zuſammengeſetztes Ding (als Subſtanz) beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen, nur im Raume möglich iſt: ſo muß aus ſo viel Theilen das Zuſammengeſetzte beſtehet, aus eben ſo viel Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Thei-

Welch confuſer Galimathias ſtatt der einfachen Wahrheit: „wir wiſſen a priori daß der Raum ins Unendliche theilbar iſt, folglich auch mit ihm alles was ihn erfüllt.

*) Man bemerkt leicht, daß hierdurch geſagt werden wolle: der leere Raum, ſofern er durch Erſcheinungen begrenzt [461] wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widerſpreche wenigſtens nicht den transſcendentalen Principien und könne alſo in Anſehung dieſer eingeräumt (obgleich darum ſeine Möglichkeit nicht ſofort behauptet) werden.

Satz, der zu beweisen wäre, aber nie bewiesen werden kann, folglich auch nicht, daß es einfache Theile giebt. Die unendliche Theilbarkeit der Materie folgt unwidersprechlich und ohne Antinomie, aus der des Raumes und diese ist a priori gewiß.

eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als für sich beharrliche Wesen, bestehen müssen). Da nun [464] dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweyte übrig: daß nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Theilen bestehe.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgesammt einfache Wesen seyn, daß die Zusammensetzung nur ein äußerer Zustand derselben sey, und daß, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isolieren können, doch die Vernunft sie als die ersten Subjecte aller Composition, und mithin, vor derselben, als einfache Wesen denken müsse.

[466] **Anmerkung zur zweyten Antinomie.**

I. Zur Thesis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substanzielles Ganze, als das eigentliche Compositum, d. i. diejenige zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen, weil die Theile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich ist. Er würde allenfalls ein Compositum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieses ist nur Subtilität. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) ist, so muß, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes, (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Raum und [468] Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zustande einer Substanz gehöret, ob es gleich eine Größe hat, (z. B. die Veränderung,) besteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluß vom Zusammengesetzten auf das Einfache gilt nur von für sich selbst bestehenden Dingen. Accidenzen aber des Zustandes, bestehen nicht für sich selbst. Man kann also den Beweis für die Nothwendigkeit des Einfachen, als dem Bestandtheile alles substanziellen Zusammengesetzten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich dadurch verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zusammengesetzte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmalen schon geschehen ist.

Grad der Veränderung ist ein hölzernes Eisen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

len, sondern aus Räumen. Also muß jeder Theil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile aber alles Zusammengesetzten sind einfach. Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltige in sich fasset, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als ein reales Zusammengesetzte, nicht aus Accidenzen, (denn die können nicht ohne Substanz außer einander seyn), mithin aus Substanzen, so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetzte seyn; welches sich widerspricht.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[467] II. Anmerkung zur Antithesis.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[471] Die zweyte dialectische Behauptung hat das Besondere an sich: daß sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen, was wir oben bloß zu transscendentalen Ideen rechneten, nämlich die absolute Simplicität der Substanz, augenscheinlich zu beweisen: nämlich daß der Gegenstand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sey. Ohne mich hierauf jetzt einzulassen, (da es oben ausführlicher erwogen ist,) so bemerke ich nur: daß wenn etwas bloß als Gegenstand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzu zu setzen, (wie denn dieses durch die ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht,) so könne freylich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen Vorstellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, bloß Anschauungen des inneren Sinnes sind, so kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin reale Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewußtseyn es so mit sich, daß, weil das Subject, welches denkt, zugleich sein eigen Object ist, es sich selber nicht theilen kann (obgleich die ihm inhärirenden Bestimmungen); denn in Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Nichts destoweniger, wenn dieses Subject äußerlich, als ein Gegenstand der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wohl Zusammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen. So muß es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges außerhalb einander sey oder nicht.

Welch Mangel an Besonnenheit in dieser Behauptung! Lehrt doch Jeden jeder Augenblick sein eignes Bewußtsein, daß das Erkennende nie erkannt wird.

[472] **Der Antinomie dritter Widerſtreit**

Theſis.

Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freyheit zur Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an, es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur; ſo ſetzt alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen iſt (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit geweſen wäre, ſeine Folge auch nicht allerſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſeyn würde. Alſo iſt die Cauſalität der Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſelbſt etwas Geſchehenes, welches nach dem Geſetze der Natur wiederum einen vorigen Zuſtand und deſſen Cauſalität, dieſer aber eben ſo einen noch älteren vorausſetzt u. ſ. w. Wenn alſo alles nach bloßen Geſetzten der Natur geſchieht, ſo giebt es jederzeit nur einen ſubalternen, niemals aber [474] einen erſten Anfang und alſo überhaupt keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Nun beſteht aber eben darin das Geſetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Cauſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſey, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe kann alſo nicht als die einzige angenommen werden.

Ein ganz lahmes Sophisma: daß die Urſache jeder Veränderung zureichender Grund ſeyn muß, erfordere, daß er nicht ins Unendliche von andern Gründen abhänge, ſonſt wäre er, ohne dieſe, nicht zureichend. Das beweist zu viel, nämlich es beweist, daß jede Urſache, um zureichender Grund zu ſeyn, keine andre haben müßte, von der ſie abhängt.

Wie konnte Kant ſolche Abſurdidäten

[476] **Anmerkung zur dritten Antinomie.**

I. Zur Theſis.

[478] Wenn ich jetzt (zum Beyſpiel) völlig frey und ohne den nothwendig beſtimmenden Einfluß der Natururſachen von meinem Stuhle aufſtehe, ſo fängt in dieſer Begebenheit, ſammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe ſchlechthin

der reinen Vernunft [473]
der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Es iſt keine Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur:

Hat vollkommen und unbedingt Recht, wie auch alle vorhergegangenen Antitheſen. Die Theſen ſind alle Sophismen, und die Antinomien ein von Kant erſonnenes Blendwerk.

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freyheit im transſcendentalen Verſtande, als eine beſondere Art von Cauſalität, nach welcher die Begebenheit der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin, auch eine Reihe von Folgen deſſelben, ſchlechthin anzufangen; ſo wird nicht allein eine Reihe durch dieſe Spontaneität, ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneität ſelbſt zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Cauſalität wird ſchlechthin anfangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch dieſe geſchehende Handlung nach beſtändigen Geſetzen beſtimmt ſey. Es ſetzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſalität hat, d. i. auf keine Weiſe daraus erfolgt. Alſo iſt die transſcendentale Freyheit dem Cauſalgeſetze entgegen, und eine ſolche Verbindung der ſuc[475]ceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freyheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur iſt zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht ſagen, daſs, anſtatt der Geſetze der Natur, Geſetze der Freyheit in die Cauſalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimmt wäre, ſie nicht Freyheit, ſondern ſelbſt nichts anders als Natur wäre. ⌜ deutlicher: weil Geſetze der Freiheit hölzerne Eiſen ſind.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[477] II. Anmerkung zur Antitheſis.

[479] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenn auch indeſſen allenfalls ein transſcendentales Vermögen der Freyheit nachgegeben wird, und die Weltver-

[38] „und" mit Tinte durchſtrichen und „um" darüber geſchrieben.

vorbringen und nicht einsehn, daß es ihm so unmöglich ist, ohne Motiv aufzustehen als der Kugel ohne Ursach zu rollen.

an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugniß, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Causalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß.

Die Bestätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freyheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: daß (die epicurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen *ersten Beweger* anzunehmen, d. i. eine freyhandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing. Denn aus bloßer Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen.

Unverschämte Lügen.

[480]

Der Antinomie vierter Widerstreit

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendig Wesen ist.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne diese, würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben seyn.*) Eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorher geht und unter welcher sie nothwendig ist. Nun setzt ein jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein absolutnothwendig ist. Also muß etwas Absolutnothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige aber gehöret selber zur Sinnenwelt. Denn setzet, es

Dies ist die petitio principii. Jede Wirkung setzt ihre Ursache voraus, und diese wieder eben so: Aber von einem Schlechthinunbedingten (ein Widerspruch) das die Reihe schließt, liegt in der Voraussetzung nichts.

*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv, und in der Wirklichkeit des Bewußtseyns, ist diese Vorstellung doch nur, sowie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.

änderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur außerhalb der Welt seyn müssen, (wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein, in der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beyzumessen, kann nimmermehr erlaubt seyn, weil alsdenn der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, größtentheils verschwinden würde. Denn es läßt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freyheit, kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren, unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig seyn würde, dadurch verwirret und unzusammenhängend gemacht wird.

der reinen Vernunft [481]
der transscendentalen Ideen.

Antithesis.

Es existirt überall kein schlechthinnothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang seyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und unbedingt, im Ganzen dennoch schlechthinnothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht, weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kann, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt.

Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache außer der Welt, so würde dieselbe, als das [483] oberste

[31] Das „un" in „unbedingt" mit Tinte durchstrichen.

ſey außer derſelben, ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne [482] daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörete. Nun iſt dieſes unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann: ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Welt exiſtiren, da dieſe noch nicht war, (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Alſo gehöret die Cauſalität der nothwendigen Urſache der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zu einer Zeit, mithin zur Erſcheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt), folglich kann ſie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthinnothwendiges enthalten (es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn).

[484] **Anmerkung zur erſten Antinomie.**

I. zur Theſis.

Um das Daſeyn eines nothwendigen Weſens zu beweiſen, liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologiſches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erſcheinung zum Unbedingten im Begriffe aufſteigt, indem man dieſes als die nothwendige Bedingung der abſoluten Totalität der Reihe anſieht.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologiſch anfängt, indem man die Reihe von Erſcheinungen und den Regreſſus in derſelben nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität, zum Grunde legt: ſo kann man nachher davon nicht abſpringen und auf etwas übergehen, was gar nicht [486] in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derſelben Bedeutung muß etwas als Bedingung angeſehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu ſeiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf dieſe höchſte Bedingung in continuirlichem Fortſchritte führen ſollte. Iſt nun dieſes Verhältnis ſinnlich und gehört zum möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch, ſo kann die oberſte Bedingung oder Urſache nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regreſſus beſchließen, und das nothwendige Weſen muß als das oberſte Glied der Weltreihe angeſehen werden.

Gleichwohl hat man ſich die Freyheit genommen, einen

Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen.*) Nun müßte sie aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt seyn, welches der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch außer derselben (aber mit ihr in Causalverbindung) irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen.

[485] II. Anmerkung zur Antithesis.

[487] Es zeiget sich aber in dieser Antinomie ein seltsamer Contrast: daß nämlich aus eben demselben Beweisgrunde, woraus in der Thesis das Daseyn eines Urwesens geschlossen wurde, in der Antithesis das Nichtseyn desselben, und zwar mit derselben Schärfe, geschlossen wird. Erst hieß es: es ist ein nothwendiges Wesen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit also auch das Unbedingte (Nothwendige) in sich faßt: Nun heißt es: es ist kein nothwendiges Wesen, eben darum, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgesammt wiederum bedingt sind) in sich faßt. Die Ursache hievon ist diese. Das erste Argument siehet nur auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren die eine die andere in der Zeit bestimmt, erbittet sich

*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erste ist activ, da die Ursache eine Reihe von Zuständen als als ihre Wirkung anfängt (infit). Die zweite passiv, da die Causalität in der Ursache selbst anhebt (fit). Ich schließe hier aus der ersteren auf die letzte.

ſolchen Abſprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) zu thun. Man ſchloß nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empiriſche Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derſelben von
! empiriſchbeſtimmenden Urſachen, und bekam eine aufſteigende Reihe empiriſcher Bedingungen, welches auch ganz Recht war. Da man aber hierin keinen erſten Anfang und kein oberſtes Glied finden konnte, ſo ging man plötzlich vom empiriſchen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Categorie, welche alsdann eine bloß intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollſtändigkeit auf dem Daſeyn einer ſchlechthinnothwendigen Urſache beruhete, die nunmehr, da ſie an keine ſinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Cauſalität ſelbſt anzufangen, befreyet wurde. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgendem ſchließen kann.

Zufällig, im reinen Sinne der Categorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Nun kann man aus der empiriſchen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht ſchließen. Was verändert wird, deſſen Gegen[488]theil (ſeines Zuſtandes) iſt zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich, mithin iſt dieſes nicht das contradictoriſche Gegentheil des vorigen Zuſtandes, wozu erfodert wird, daß in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand war, an der Stelle deſſelben ſein Gegentheil hätte ſeyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengeſetzter Zuſtand vom Zuſtande A auf dieſen folgt, kann gar nicht geſchloſſen werden, daß das contradictoriſche Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig ſey: denn dazu würde erfordert werden, daß in derſelben Zeit, da die Bewegung war, anſtatt derſelben die Ruhe habe ſeyn können. Nun wiſſen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit, ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt. Alſo beweiſet die Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verſtandes, und kann alſo auch nicht auf das Daſeyn eines nothwendigen Weſens nach reinen Verſtandesbegriffen, führen. Die Veränderung be-
! weiſet nur die empiriſche Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zuſtand für ſich ſelbſt, ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte ſtatt finden können, zu Folge dem Geſetze der Cauſalität. Dieſe Urſache, und wenn ſie auch als ſchlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf dieſe Art doch in der Zeit angetroffen werden und zur Reihe der Erſcheinungen gehören.

und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweyte zieht dagegen die Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe bestimmt ist, in Betrachtung, (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt seyn muß,) wodurch denn alles Unbedingte, [489] und alle absolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[504] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Antinomie der reinen Vernunft

Vierter Abschnitt.

Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können.

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Grosprecherey und ein so ausschweifender Eigendünkel seyn, daß man dadurch sich so fort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwohl giebt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage, aus dem, was man weiß, schlechthin beantwortlich seyn muß, weil die Antwort aus denselben Quellen entspringen muß, daraus die Frage entspringt, und wo es keineswegs erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Auflösung gefodert werden kann. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht sey, muß man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der [505] Erscheinungen der Natur muß uns indessen vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bey weitem nicht in allen Fällen zureichend ist. Es frägt sich nun: ob in der Transscendentalphilosophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben diese reine Vernunft unbeantwortlich sey, und ob man sich ihrer entscheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es, als schlechthin ungewiß (aus allen dem, was wir erkennen können) demjenigen beyzählt, wovon wir zwar so viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, sie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transscendentalphilosophie unter allem speculativen Erkenntniß dieses Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sey, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlicher Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem

Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bey Recht und Unrecht).

[506] Es sind in der Transscendentalphilosophie keine anderen, als nur die cosmologischen Fragen, in Ansehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft, fodern kann, ohne daß dem Philosophen erlaubt ist, sich derselben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorschützt, und diese Fragen können nur cosmologische Ideen betreffen. Denn der Gegenstand muß empirisch gegeben seyn, und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee. Ist der Gegenstand transscendental und also selbst unbekannt, z. B. ob das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist, (Seele,) ein an sich einfaches Wesen sey, ob es eine Ursache aller Dinge insgesamt gebe, die schlechthin nothwendig ist, u. s. w., so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, daß er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich sey.*) Die cosmo[507]logischen Ideen haben allein das Eigenthümliche an sich, daß sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erfoderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können, und die Frage, die aus ihnen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, so fern er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist, indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenstande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich selbst die Rede ist, so kann die Beantwortung der transscendenten cosmologischen Frage, außer der Idee sonst nirgend liegen, denn sie betrifft keinen Gegenstand an sich selbst; und in Ansehung der

*) Man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er sey, aber wohl, daß die Frage selbst nichts sey, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transsc. Subject aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und worauf keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage [507] gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt: daß keine Antwort auch eine Antwort sey, nämlich daß eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sey.

möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, der sich die empirische Synthesis bloß nähern soll: also muß sie aus der Idee allein aufgelöset werden können: denn diese ist ein bloßes Geschöpf der Vernunft, welche also die Verantwortung nicht von sich abweisen und auf den unbekannten Gegenstand schieben kann.

[508] Es ist nicht so außerordentlich, als es anfangs scheint: daß eine Wissenschaft in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (quaestiones domesticae) lauter gewisse Auflösungen fodern und erwarten könne, ob sie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden sind. Außer der Transscendentalphilosophie giebt es noch zwey reine Vernunftwissenschaften, eine bloß speculativen, die andere praktischen Inhalts: reine Mathematik, und reine Moral. Hat man wohl jemals gehört: daß, gleichsam wegen einer nothwendigen Unwissenheit der Bedingungen, es für ungewiß sey ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erstere gar nicht congruent gegeben werden kann, durch die zweyte aber noch nicht gefunden ist, so urtheilte man, daß wenigstens die Unmöglichkeit solcher Auflösung mit Gewißheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewisses seyn, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und sinnleer sind, oder bloß aus unseren Vernunftbegriffen fließen müssen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Ansehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern außer uns liegt, und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden [509] mithin kein sicherer Aufschluß erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der transscendentalen Analytik, welche die Deduction unserer reinen Erkenntniß betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urtheile in Ansehung der Gegenstände und nicht in Ansehung des Ursprungs unserer Begriffe selbst handeln.

Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens critischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, daß wir über die engen Schranken unserer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbsterkenntniß bekennen, es sei über unsere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sey, oder einen An-

fang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllet, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sey; ob irgend in der Welt etwas einfach sey, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden müsse: ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freyheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Daseyn nach bedingt und mithin äußerlich abhängend und an sich zufällig sey. Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders, als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Syntheſis der Erscheinungen. Wenn wir darüber aus unseren eigenen Begriffen nichts gewisses [510] sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil sie außer unserer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursache in unserer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung verstattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand. Eine deutliche Darlegung der Dialectik, die in unserem Begriffe selbst liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen, von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urtheilen haben.

Man kann eurem Vorwande der Ungewißheit in Ansehung dieser Probleme zuerst diese Frage entgegensetzen, die ihr wenigstens deutlich beantworten müsset: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflösung euch hier in solche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erscheinungen, deren Erklärung ihr bedurft, und wovon ihr, zufolge dieser Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Exposition zu suchen habt? Nehmet an, die Natur sei ganz vor euch aufgedeckt; euren Sinnen und dem Bewußtseyn alles dessen, was eurer Anschauung vorgelegt ist, sey nichts verborgen: so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen in concreto erkennen können, (denn es wird, außer dieser vollständigen Anschauung, noch eine vollendete Syntheſis [511] und das Bewußtsein ihrer absoluten Totalität erfodert, welches durch gar kein empirisches Erkenntniß möglich ist,) mithin kann eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erscheinung nothwendig und also gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben seyn. Denn der Gegenstand kann euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es sey im Raume, oder in der

Zeit, befangen, und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfange der Syntheſis, oder einer absoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu ſetzen ſey. Das All aber in empiriſcher Bedeutung iſt jederzeit nur comparativ. Das abſolute All der Größe (das Weltall), der Theilung, der Abſtammung, der Bedingung des Daſeyns überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche, oder ins Unendliche fortzuſetzende Syntheſis zu Stande zu bringen ſey, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erſcheinungen eines Körpers nicht im mindeſten beſſer, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er beſtehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zuſammengeſetzten Theilen; denn es kann euch keine einfache Erſcheinung und eben ſo wenig auch eine unendliche Zuſammenſetzung jemals vorkommen. Die Erſcheinungen verlangen nur erklärt zu werden, ſo weit ihre Erklärungsbedingungen in der [512] Wahrnehmung gegeben ſind, alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem *abſoluten Ganzen* zuſammengenommen, iſt ſelbſt eine Wahrnehmung. Dieſes All aber iſt es eigentlich, deſſen Erklärung in den transſcendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da alſo ſelbſt die Auflöſung dieſer Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, ſo könnet ihr nicht ſagen, daß es ungewiß ſey, was hierüber dem Gegenſtande beizulegen ſey. Denn euer Gegenſtand iſt bloß in eurem Gehirne, und kann außer demſelben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu ſorgen habt, mit euch ſelbſt einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorſtellung eines empiriſch Gegebenen, und alſo auch nach Erfahrungsgeſetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatiſche Auflöſung iſt alſo nicht etwa ungewiß, ſondern unmöglich. Die critiſche aber, welche völlig gewiß ſeyn kann, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, ſondern nach dem Fundamente der Erkenntniß, worauf ſie gegründet iſt.

Alles in dieſem Abſchnitt Geſagte ſpricht bloß gegen die Behauptungen der Theſis, deren Objekte, als gegen alle Geſetze der Möglichkeit ſtreitend, ſolche Undinge ſind, daß wir ſie gar nicht einmal als wirklich Vorhanden gegebne imaginiren können. Hingegen die Behauptungen der Antitheſe ſind das was in jeder Erfahrung gegeben iſt, ein Bedingtes und Abhängiges.

[513]

Der Antinomie der reinen Vernunft

Fünfter Abſchnitt.

Sceptiſche Vorſtellung der cosmologiſchen Fragen durch alle vier transſcendentale Ideen.

Wir würden von der Foderung gern abſtehen, unſere Fragen dogmatiſch beantwortet zu ſehen, wenn wir ſchon zum voraus

begriffen: die Antwort möchte ausfallen wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin gestellt seyn zu lassen, und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn sie auf die Gegenseite ausfiele. Trifft es sich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskömmt, so haben wir eine gegründete Auffoderung, unsere Frage selbst critisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe, und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verräth. Das ist der große Nutzen, [514] den die sceptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben seyn kann, um an dessen Statt eine nüchterne Critik zu setzen, die, als ein wahres Catarcticon, den Wahn zusammt seinem Gefolge, der Vielwisserey, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologischen Idee zum voraus einsehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Syntheſis der Erscheinungen sie sich auch schlüge, so würde sie doch für einen jeden *Verstandesbegriff* entweder *zu groß* oder *zu klein seyn*; so würde ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verstandesbegriffe angemessen seyn soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung seyn müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anpaßt, ich mag ihn derselben bequemen, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen die Vernunft, so lange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln.

[518] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

---

[21] In „Catarcticon“ mit Tinte nach „Cat“ „h“ eingefügt und das „c“ vor „ticon“ gestrichen.

[25] u. [26] Die Worte „so würde“ mit Tinte durchstrichen.

[27] Das „;“ mit Tinte durchgestrichen und dazu geschrieben „würde;“

Der Antinomie der reinen Vernunft

Sechster Abschnitt.

Der transscendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösung der cosmologischen Dialectik.

Wir haben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. [519] bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealism.*) Der Realist in transscendentaler Bedeutung macht aus diesen Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge, und daher bloße Vorstellungen zu Sachen an sich selbst.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daseyn der ausgedehnten Wesen in denselben läugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumet. Was die Erscheinungen des innern Sinnes in der Zeit betrift, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet sogar, daß diese innere Erfahrung das wirkliche Daseyn ihres Objects (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung,) einzig und allein hinreichend beweise.

[520] Unser transscendentaler Idealism erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich seyn, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen,

*) Ich habe ihn auch sonst bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden. In manchen Fällen scheint es rathsam zu seyn, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Mißdeutung zu verhüten.

fehlt in der ersten Auflage.

und eben so ist es auch mit der Zeit. Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit, und, zugleich mit beyden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüth existiren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüths, (als Gegenstandes des Bewußtseins,) dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transscendentale Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Daseyn dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumet werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst seyn kann. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschie[521]den, wenn beyde nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context stehet. Sie sind also alsdenn wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. außer diesem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind.

[522] —

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist, (lauter Formen unserer Sinnlichkeit,) und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heißen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn

[21] „Erfahrung" mit Tinte durchstrichen und dafür am Rande geschrieben: „Erscheinung?"

dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transscendentale Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt.

[525] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Antinomie der reinen Vernunft

Siebenter Abschnitt.

Critische Entscheidung des cosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialectischen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben folglich ꝛc. Γ Durch diesen Vernunftschluß, dessen Obersatz so natürlich und einleuchtend scheint, werden nun, nach Verschiedenheit der Bedingungen (in der Syntheſis der Erscheinungen), so fern sie eine Reihe ausmachen, eben so viel cosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser Reihen postuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieses vernünftelnden Arguments aufdecken, müssen wir uns durch [526] Berichtigung und Bestimmung gewisser darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand setzen.

Γ Bei diesem Argument beruht bloß folgendes auf den Gesetzen der Erkenntniß: Wenn das Bedingte da ist, so muß auch seine Bedingung ihm vorausgegangen seyn: dasselbe gilt nun wieder von dieser Bedingung: für die Voraussetzung der ganzen Reihe aber, als einer vollendeten, ist gar kein Grund da; außer dem subjektiven der Trägheit.

Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sey; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich: daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor eine transscendentale Critik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.

F NB diese Voraussetzung ist so undenkbar wie ein Widerspruch.

Ferner: wenn das Bedingte so wohl, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, F so ist, wenn das Erstere gegeben worden, nicht bloß der Regressus zu dem Zweyten aufgegeben,

sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit gegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des bloßen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir [527] zur Kenntniß derselben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe, die, als bloße Vorstellungen, gar nicht gegeben sind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts, als empirische Kenntnisse,) gelange, so kann ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kann mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keinesweges schließen. Denn die Erscheinungen sind, in der Apprehension, selber nichts anders, als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit) und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgesetzt sey, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt. Aber das kann man wohl in einem solchen Falle sagen, daß ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden.

Hieraus erhellet, daß der Obersatz des cosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transscendentaler Bedeutung einer reinen Categorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf bloße Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehme, folglich derjenige [528] dialectische Betrug darin angetroffen werde, den man Sophisma figurae edictionis[35] nennt. Dieser Betrug ist aber nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieselbe setzen wir (im Obersatze) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichsam unbesehen, voraus, wenn etwas als bedingt gegeben ist, weil dieses nichts andres, als die logische Foderung ist, vollständige Prämissen zu einem gegebenen Schlußsatze anzunehmen, und da ist in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; sie werden an sich, als zugleich gegeben, vorausgesetzt.

[35] Das „e" in „edictionis" mit Tinte weggestrichen.

Ferner ist es eben so natürlich (im Untersatze) Erscheinungen als Dinge an sich und eben sowohl dem bloßen Verstande gegebene Gegenstände anzusehen, wie es im Obersatze geschah, da ich von allen Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Gegenstände gegeben werden können, abstrahirte. Nun hatten wir aber hiebey einen merkwürdigen Unterschied zwischen den Begriffen übersehen. Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bey sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumirt wird), nothwendig successiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben so wohl, als dort voraus[529]setzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweisung eines solchen Fehltritts des gemeinschaftlich ⌜ zum Grunde (der cosmologischen Behauptungen) gelegten Arguments, können beyde streitende Theile mit Recht, als solche, die ihre Foderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewiesen werden.

⌜ bloß die Thesis gebraucht es.

[530] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

* * *

Der eleatische Zeno, ein subtiler Dialectiker, ist schon vom Plato ⌜ als ein muthwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, daß er, um seine Kunst zu zeigen, einerley Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere eben so starke wieder umzustürzen suchte.

⌜ in Parmenide

[532] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenn man die zwey Sätze: die Welt ist der Größe nach unendlich, die Welt ist ihrer Größe nach endlich, als einander contradictorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sey. ⌜ Denn sie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regressus in der Reihe ihrer Erscheinungen aufheben. Nehme ich aber diese Voraussetzung, oder diesen transscendentalen Schein weg, und läugne, daß sie ein Ding an sich selbst sey, so verwandelt [533] sich der contradictorische Widerstreit beyder Behauptungen in einen bloß dialectischen, und weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur im

⌜ Ganz und gar nicht, vielmehr setzen Endlich und Unendlich schon Raum und Zeit voraus, als worin sie allein Bedeutung haben.

Ein unendliches Ganzes ist ein Widerspruch: denn

empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganze, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der ersten cosmologischen Idee, nämlich der absoluten Totalität der Größe in der Erscheinung gesagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung, als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst existirendes ist, und die Theile allererst durch den Regressus der decomponirenden Synthesis, und in demselben, gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist. ⌜ Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Ursachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exi[534]stenz, welche niemals weder an sich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angesehen werden kann, weil sie als Reihe subordinirter Vorstellungen nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber, und als für sich bestehende Reihe von Dingen, an sich selbst gar nicht existiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bey ihren cosmologischen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, sie sey bloß dialectisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, daß man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht existiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch critischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn jemand etwa an dem directen Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist: so ist sie entweder endlich oder unendlich. ⌜ Nun ist das erstere sowohl als das zweyte falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis, einer, und der Thesis anderer Seits). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbe[535]griff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sey. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer

ein Ganzes setzt nothwendig Gränzen voraus. Ist sie also ein Ganzes so ist sie begränzt. Ist sie aber, wie er sagt, kein unbedingtes Ganzes, so heißt dies so viel als die Thesis hat Unrecht und die Antithesis, welche eben die Welt als kein Ganzes, d. h. kein Begränztes setzt, hat Recht.

⌜ daß ein unendlicher Regressus nicht ganz gegeben seyn kann, versteht sich von selbst.

⌜ Nein, denn ein unendliches Ganzes ist ein Widerspruch.

unſeren Vorſtellungen nichts ſind, welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wollten.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[536]

Der Antinomie der reinen Vernunft

Achter Abſchnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der cosmologiſchen Ideen.

[539] —

Von einer geraden Linie kann man mit Recht ſagen, ſie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterſcheidung des Unendlichen und des unbeſtimmbar weiten Fortgangs (progressus in indefinitum) eine leere Subtilität ſeyn. Denn, obgleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freylich richtiger lautet, wenn man hinzu ſetzt, in indefinitum, als wenn es heißt, in infinitum; weil das erſtere nicht mehr bedeutet, als: verlängert ſie, ſo weit ihr wollet, das zweyte aber: ihr ſollt niemals aufhören ſie zu verlängern, (welches hiebey eben nicht die Abſicht iſt,) ſo iſt doch, wenn nur vom können die Rede iſt, der erſtere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt ſie ins Unendliche immer größer machen. Und ſo verhält es ſich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progreſſus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnt ihr in abſteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wohl denken, daß ſie wirklich [540] in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität der Reihe, weil ſie ſolche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgeſetzt, ſondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) iſt, und ohne Ende hinzugeſetzt wird.

Ganz anders iſt es mit der Aufgabe bewandt: wie weit ſich der Regreſſus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufſteigt, erſtrecke ob ich ſagen könne: es ſey ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbeſtimmbar weit (in indefinitum) ſich erſtreckender Rückgang, und ob ich alſo von den jetztlebenden Menſchen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwärts ſteigen könne, oder ob nur geſagt werden könne: daß, ſo weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empiriſcher Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo für begränzt zu halten, ſo daß ich berechtigt

[28] Mit Bleiſtift iſt „ſie“ durchſtrichen.

und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin seinen Vorfahren aufzusuchen, obgleich eben nicht vorauszusetzen.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite [541] (in indefinitum) statt. So muß von der Theilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche. Denn diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empirischen Anschaunng gegeben. Da nun die Bedingung dieses Theils der Theil vom Theile u. s. w. ist, und in diesem Regressus der Decomposition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieser Reihe von Bedingungen angetroffen wird, so ist nicht allein nirgend ein empirischer Grund, in der Theilung aufzuhören, sondern die ferneren Glieder der fortzusetzenden Theilung sind selbst vor dieser weitergehenden Theilung empirisch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen ist die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menschen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität, gegeben, der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höhern, so, daß keine empirische Gränze anzutreffen ist, die ein Glied, als schlechthin unbedingt, darstellete. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empirischen Anschauung des Ganzen schon vor dem Regressus liegen: so geht dieser nicht ins Unendliche (der Theilung des Gegebenen), sondern in unbestimmbare Weite, der Aufsuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben sind.

Warum hat denn aber die kritische Entscheidung nicht der Antithese Recht gegeben?

[542] In keinem von beyden Fällen, sowohl dem regressus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie groß die Reihe der Bedingungen an sich selbst sey, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regressus anstellen, und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und da ist denn ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts. Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe

seiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konnte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da, und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche; im zweyten aber: ich kann im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine [543] Erfahrung absolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müßt ihr euren Regressus nicht für vollendet halten; oder habt eine solche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe seyn, (weil das, was begrenzt von dem, was dadurch begrenzt wird, unterschieden seyn muß,) und ihr müßt also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht setzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

Neunter Abschnitt.

Von dem Empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft in Ansehung aller cosmologischen Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transscendentalen Gebrauch, so wenig von reinen Verstandes- als Vernunftbegriffen giebt, da die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt sich lediglich auf einen transscendentalen Gebrauch der Vernunft fußet, welche diese unbedingte Vollständigkeit von demjenigen fodert, was sie als Ding an sich selbst [544] voraussetzt; da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält, so kann die Rede niemals mehr von der absoluten Größe der Reihen in derselben seyn, ob sie be-

Es versteht sich aber von selbst, daß weil das Objekt überhaupt nicht oh-

[17] Mit Tinte nach „habt" „ihr" eingefügt.

grenzt oder an sich unbegrenzt seyn mögen, sondern nur, wie weit wir im empirischen Regressus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen sollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als dem Gegenstande angemessenen Beantwortung der Fragen derselben stehen zu bleiben.

ne das Subjekt seyn kann, auch die Reihen der Bedingungen als solche nur seyn können sofern die ihnen entsprechende Erkenntnißart im Subjekt ist, d. h. sofern der Regressus vollzogen wird.

Es ist also nur die Gültigkeit des Vernunftprincips, als einer Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine Ungültigkeit, als eines constitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendigt, indem nicht allein durch critische Auflösung der Schein, der sie mit sich entzweyete, aufgehoben worden, sondern an dessen Statt der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt und dessen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeschlossen, und ein sonst dialectischer Grundsatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieser, seiner subjectiven Bedeutung nach, den größtmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewähret werden kann: so ist es gerade eben so viel, als ob [545] er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst a priori bestimmete; ⌜ denn auch dieses könnte in Ansehung der Objecte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniß haben, als daß es sich in dem ausgebreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes thätig bewiese.

⌜ und dies ist wieder eben so viel, als daß die Antithese Recht behält.

I.

Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen.

So wohl hier, als bey den übrigen cosmologischen Fragen, ist der Grund des regulativen Princips der Vernunft der Satz: daß im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sey, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber ist: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch

d. h. die Antithese hat Recht

[4] Mit Tinte nach „als“ „der“ eingefügt.

Nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regreſſus vermittelſt einer Wahrnehmung ſtoßen könnte, in ſich enthalten müßte, welches unmöglich iſt.

Dieſer Satz nun, der eben ſoviel ſagt, als: daß ich im empiriſchen Regreſſus jederzeit nur zu einer Bedingung [546] gelange, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß, ſo weit ich damit in der aufſteigenden Reihe gekommen ſeyn möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müſſe, es mag mir dieſes nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

D. i. eine überflüſſige ſpitzfündige Chicane: es iſt gleichgültig, wie es heiße, genug, es iſt nie ein begränztes Aufſteigen.

Nun iſt zur Auflöſung der erſten cosmologiſchen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regreſſus zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieſes niemals begrenzte Aufſteigen ein Rückgang ins Unendliche heißen könne, oder nur ein unbeſtimmbar fortgeſetzter Regreſſus (in indefinitum).

Die bloße allgemeine Vorſtellung der Reihe aller vergangenen Weltzuſtände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich ſind, iſt ſelbſt nichts anders, als ein möglicher empiriſcher Regreſſus, den ich mir, obzwar noch unbeſtimmt, denke, und wodurch der Begriff einer ſolchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entſtehen kann.*) Nun habe ich das Welt[547]ganze jederzeit nur im Begriffe, keineswegs aber (als Ganzes) in der Anſchauung. Alſo kann ich nicht von ſeiner Größe auf die Größe des Regreſſus ſchließen und dieſe jener gemäß beſtimmen, ſondern ich muß mir allererſt einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empiriſchen Regreſſus machen. Von dieſem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empiriſch fortgehen müſſe. Alſo iſt dadurch die Größe des Ganzen der Erſcheinungen gar nicht ſchlechthin beſtimmt, mithin kann man auch nicht ſagen, daß dieſer Regreſſus ins Unendliche gehe,

Dies alles ſagt weiter nichts, als daß kein Objekt ohne Subjekt iſt.

weil dieſes die Glieder, dahin der Regreſſus noch nicht gelanget iſt, anticipiren und ihre Menge ſo groß vorſtellen würde, daß keine empiriſche Syntheſis dazu gelangen kann, folglich die Welt-

*) Dieſe Weltreihe kann alſo auch weder größer, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieſer kein beſtimmtes Unendliche, eben ſo wenig aber auch ein beſtimmtendliches (ſchlechthinbegrenztes) geben kann: ſo iſt daraus klar, daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regreſſus (dadurch jene vorgeſtellt wird) keines von beyden zuläßt.

größe vor dem Regreſſus (wenn gleich nur negativ) beſtimmen würde, welches unmöglich iſt. Denn dieſe iſt mir durch keine Anſchauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regreſſus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an ſich gar nichts ſagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein regressus in infinitum ſtatt finde, ſondern müſſen nur nach der Regel, die den empiriſchen Regreſſus in ihr beſtimmt, den Begriff von ihrer Größe ſuchen. Dieſe Regel aber ſagt nichts mehr, als daß, ſo weit wir auch in der Reihe der empiriſchen Bedingungen gekommen ſeyn mögen, wir nirgend eine abſolute Grenze annehmen ſollen, [548] ſondern jede Erſcheinung als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung unterordnen, zu dieſer alſo ferner fortſchreiten müſſen, welches der regressus in indefinitum iſt, der, weil er keine Größe im Object beſtimmt, von dem in infinitum deutlich genug zu unterſcheiden iſt.

Als ein Wanderer den Eulenſpiegel fragte, wie viele Stunden er noch zum nächſten Dorfe zu gehn habe; antwortete dieſer: „Gehe!“ — und auf die wiederholte Frage, wieder „Gehe!“ —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Auf die cosmologiſche Frage alſo, wegen der Weltgröße, iſt die erſte und negative Antwort: die Welt hat keinen erſten Anfang der Zeit und keine äußerſte Grenze dem Raume nach. Denn im entgegengeſetzten Falle würde ſie durch die leere Zeit, einer, und durch den leeren Raum, anderer [549] Seits begrenzt ſeyn. Da ſie nun, als Erſcheinung, keines von beyden an ſich ſelbſt ſeyn kann, denn Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, ſo müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch ſchlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich ſeyn, durch welche dieſe Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine ſolche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, iſt unmöglich. Alſo iſt eine abſolute Weltgrenze empiriſch, mithin auch ſchlechterdings unmöglich.*)

Ausſpruch der Antitheſis.

Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben ſo viel ſagt, als: die Sinnenwelt hat keine abſolute Größe, ſondern der empiriſche Regreſſus (wodurch ſie auf der Seite ihrer Be-

*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatiſche, oben in der Antitheſis der erſten Antinomie. Daſelbſt hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatiſchen Vorſtellungsart, für ein Ding, was an ſich ſelbſt vor allem Regreſſus, ſeiner Totalität nach gegeben war, gelten laſſen, und hatten ihr, wenn ſie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine beſtimmte Stelle in beyden abgeſprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derſelben geſchloſſen.

dingungen allein gegeben werden kann) hat seine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entferneten (es sey durch eigene Erfahrung, oder [550] den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten, und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauchs seines Verstandes irgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäft der Vernunft bey ihren Principien ist.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Aller Anfang ist in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art begrenzt.

also unbegrenzt schlechthin

[551] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

II.

Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anschauung gegeben ist, theile, so gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit. ⌜ Die Theilung der Theile (subdivisiooder decompositio) ist ein Regressus in der Reihe dieser Bedingungen. ⌝ Das ist nicht wahr. Die absolute Totalität dieser Reihe würde nur alsdann gegeben seyn, wenn der Regressus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind aber alle Theile in einer continuirlichen fortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, so geht die Theilung, d. i. der Regressus von dem Bedingten zu seinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten selbst enthalten sind, und, da dieses in einer [552] zwischen seinen Grenzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist, insgesammt auch mit gegeben sind. Der Regressus darf also nicht bloß ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige cosmologische Idee allein erlaubete, da ich vom Bedingten zu seinen Bedingungen, die, außer demselben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, sondern die im empirischen Regressus allererst hinzu kamen, fortgehen sollte. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar ist, zu sagen: es

[a] Mit Tinte das „und" vor „sich" durchstrichen und darüber geschrieben: „ohne".

bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successivunendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge, und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.

Diese allgemeine Erinnerung läßt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschauter Raum ist ein solches Ganzes, dessen Theile bey aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar.

[553] Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweyte Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeschlossene äußere Erscheinung (Körper). Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu bestehen.

D. h. die Antithese hat Recht.

---

[556] * * *

Schlußanmerkung zur Auflösung der mathematischtranscendentalen, und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transcendentalen Ideen.

Vergl. Kritik der praktischen Vernunft p. 185.

[560] ---

III.

Auflösung der cosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

[563] ---

Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daseyns der Dinge an sich selbst: so würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören, und daraus

auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entſpringen, die allen transſcendentalen Ideen gemein iſt, daß dieſe Reihe unvermeidlich für den Verſtand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieſer und der folgenden Nummer beſchäftigen, haben dieſes beſondere: daß, da ſie es nicht mit einem Gegenſtande, als Größe betrachtet, ſondern nur mit ſeinem Daſeyn zu thun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abſtrahiren kann und es bey ihnen bloß auf das dy[564]namiſche Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankommt, ſo, daß wir in der Frage über Natur und Freyheit ſchon die Schwierigkeit antreffen, ob Freyheit überall nur möglich ſey, und ob, wenn ſie es iſt, ſie mit der Allgemeinheit des Naturgeſetzes der Cauſalität zuſammen beſtehen könne; mithin ob es ein richtig-disjunctiver Satz ſey, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freyheit entſpringen müſſe, oder ob nicht vielmehr beydes in verſchiedener Beziehung bey einer und derſelben Begebenheit zugleich ſtatt finden könne. Die Richtigkeit jenes Grundſatzes von dem durchgängigen Zuſammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgeſetzen, ſteht ſchon als ein Grundſatz der transſendentalen Analytik feſt und leidet keinen Abbruch. Es iſt alſo nur die Frage: ob dem ungeachtet in Anſehung eben derſelben Wirkung, die nach der Natur beſtimmt iſt, auch Freyheit ſtatt finden könne, oder dieſe durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeſchloſſen ſey. Und hier zeigt die zwar gemeine aber betrügliche Vorausſetzung der abſoluten Realität der Erſcheinungen, ſogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn ſind Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt Freyheit nicht zu retten. Alsdenn iſt Natur die vollſtändige und an ſich hinreichend beſtimmende Urſache jeder Begebenheit, und die Bedingung derſelben iſt jederzeit nur in der Reihe der Erſcheinungen enthalten, die, ſamt ihrer Wirkung unter dem Naturgeſetze nothwendig ſind. Wenn dagegen [565] Erſcheinungen für nichts mehr gelten, als ſie in der That ſind, nämlich nicht für Dinge an ſich, ſondern bloße Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen, ſo müſſen ſie ſelbſt noch Gründe haben, die nicht Erſcheinungen ſind. Eine ſolche intelligibele Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimmt, obzwar ihre Wirkungen erſcheinen, und ſo durch andere Erſcheinungen beſtimmt werden können. So iſt alſo ſammt ihrer Cauſalität außer der Reihe;

Verpönte Anwendung des Geſetzes der Kauſalität auf das was nicht Erſcheinung iſt.

[42] Das „o“ in „So“ mit Tinte durchſtrichen und „ie“ darüber geſchrieben.

dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frey, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur, angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird, äußerst subtil und dunkel scheinen muß, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlaßliches Gesetz ist, dieses alle Freyheit nothwendig umstürzen müßte, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckigt anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freyheit mit einander zu vereinigen.

[566] **Möglichkeit der Causalität durch Freyheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit.**

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. ⌜ Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn kann: so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bey einer und derselben Wirkung zusammen statt finden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muß, ⌜ der sie als bloße Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, daß wir diesem transscendentalen Gegenstande [567] außer der Eigenschaft, dadurch er erscheint, nicht auch eine Causalität beylegen sollten, ⌜ die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Cha-

⌜ wie und woher kennen wir ein solches?

⌜ warum?

⌜ Dies hindert, daß alle Kategorien, mithin auch die der

Kausalität nur in Beziehung auf Erscheinungen Bedeutung haben sollen.

rakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache seyn würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweytens würde man ihm noch einen intelligibelen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweyten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subject würde nun nach seinem intelligibelen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen oder vergehen, mithin würde [568] es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen sein: daß alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Causalität desselben, so fern sie intellectuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ⌜ warum? ⌝ ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sey, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subject, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Causalverbindung unterworfen seyn, und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abflössen. So wie äußere Erscheiungen in dasselbe einflössen, wie sein

---

35 Der Beistrich hinter „nach" mit Tinte weggestrichen.

38 Der Punkt mit Tinte in einen Beistrich verbessert und das folgende „So" durchstrichen und „so" darüber geschrieben.

39 Der Beistrich mit Tinte durchstrichen, ein Punkt gesetzt und das nachfolgende „w" in „W" geändert.

empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Causalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[570] **Erläuterung der cosmologischen Idee einer Freyheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.**

[572] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wir bedürfen des Satzes der Causalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat der Verstand, der bey seinem empirischen Gebrauche in allen Er[573]eignissen nichts als Natur sieht, und dazu auch berechtigt ist, alles, was er finden kann, und die physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet seyn sollte, wenn man annimmt, daß unter den Naturursachen es auch welche gebe Γ, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf bloßen Gründen des Verstandes beruht, so doch daß die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäß sei. Denn auf diese Art würde das handelnde Subject, als causa phaenomenon, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das phaenomenon dieses Subjects (mit aller Causalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transscendentalen aufsteigen will, als bloß intelligibel müßten angesehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erscheinungen die Ursache seyn mag, der Naturregel folgen: so können wir darüber unbekümmert seyn, was in dem transscendentalen Subject, welches uns empirisch unbekannt ist, für ein Grund von diesen Erscheinungen und deren Zusammenhange gedacht werde. Dieser intelligibele Grund sieht gar nicht die empirischen Fragen an, sondern betrift etwa bloß das Denken im reinen Verstande,

Γ und warum welche und welche nicht?

[30] „phaenomenon" mit Tinte durch Wegstreichen des „phae" und Einfügen eines „u" vor „m" in „noumenon" verbessert.

[574] und, obgleich die Wirkungen dieſes Denkens und Handelns des reinen Verſtandes in den Erſcheinungen angetroffen werden, ſo müſſen dieſe doch nichts deſto minder aus ihrer Urſache in der Erſcheinung nach Naturgeſetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empiriſchen Charakter derſelben, als den oberſten Erklärungsgrund, befolgt und den intelligibelen Charakter, der die transſcendentale Urſache von jenem iſt, gänzlich als unbekannt vorbey geht, außer ſo fern er nur durch den empiriſchen als das ſinnliche Zeichen deſſelben angegeben wird. Laßt uns dieſes auf Erfahrung anwenden. Der Menſch iſt eine von den Erſcheinungen der Sinnenwelt, und in ſo fern auch eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter empiriſchen Geſetzen ſtehen muß. Als eine ſolche muß er demnach auch einen empiriſchen Charakter haben, ſo wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äußert. Bei der lebloſen oder bloß thieriſchbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß ſinnlich bedingt zu denken. ⌜

?!

⌜ Dann läge dieſen Erſcheinungen kein Ding an ſich zum Grunde.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[585] Wir können alſo mit der Beurtheilung freyer Handlungen, in Anſehung ihrer Cauſalität, nur bis an die intelligibele Urſache, aber nicht über dieſelbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß ſie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimmt, und, auf ſolche Art die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn könne. Warum aber der intelligibele Charakter gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Charakter unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreitet ſo weit alles Vermögen unſerer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugniß derſelben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transſcendentale Gegenſtand unſerer äußeren ſinnlichen Anſchauung gerade nur Anſchauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe. Allein die Aufgabe, die wir aufzulöſen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn ſie war nur dieſe: ob Freyheit der Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung widerſtreite, und dieſes haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bey jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich iſt, als bey dieſer, das Geſetz der letzteren die erſtere n cht afficire, mithin beyde von einander unabhängig und durch einander ungeſtört ſtatt finden können.

Oho!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[587]

IV.

Auflösung der cosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine jede unter einer andern, als ihrer Ursache, steht. Jetzt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Daseyn zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen seyn könne, nämlich dem nothwendigen Wesen. Es ist hier nicht um die unbedingte Causalität, sondern die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun. Also ist die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von den Begriffen, und nicht von Anschauungen, in so fern die eine die Bedingung der andern ist.

Man siehet aber leicht: daß, da alles in dem Inbegriffe der Erscheinungen veränderlich, mithin im Daseyn bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben könne, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre, und daß also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derselben Reihe der Anschauungen gehörete, ein nothwendi[588]ges Wesen als Bedingung des Daseyns der Erscheinungen der Sinnenwelt, niemals statt finden könnte.

Es hat aber der dynamische Regressus dieses Eigenthümliche und Unterscheidende von dem mathematischen an sich: daß, da dieser es eigentlich nur mit der Zusammensetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in seine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieser Reihe immer als Theile derselben, mithin als gleichartig, folglich als Erscheinungen angesehen werden müssen, anstatt daß in jenem Regressus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedigten Theils zu einem gegebenen Ganzen, sondern um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns der Substanz selbst von der nothwendigen zu thun ist, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen dürfe.

Also bleibt uns, bey der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beyde einander

[13] Mit Tinte nach „sondern" „um" eingefügt.

widerſtreitende Sätze in verſchiedener Beziehung zugleich wahr ſeyn können, ſo, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig ſind, mithin auch immer nur empiriſch bedingte Exiſtenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe, auch eine nichtempiriſche Bedingung, d. i. ein unbedingtnothwendiges Weſen ſtatt finde. Denn dieſes würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derſelben (nicht einmal als das oberſte Glied) [589] gehören, und auch kein Glied der Reihe empiriſchunbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſchbedingten Daſeyn laſſen. Darin würde ſich alſo dieſe Art, ein unbedingtes Daſeyn den Erſcheinungen zum Grunde zu legen, von der empiriſchunbedingten Cauſalität (der Freyheit), im vorigen Artikel, unterſcheiden, daß bey der Freyheit das Ding ſelbſt, als Urſache (substantia phaenomenon), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörete, und nur ſeine Cauſalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Weſen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht ſelbſt dem Geſetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erſcheinungen unterworfen werde.

Und das iſt kein Widerſpruch?

Das regulative Princip der Vernunft iſt alſo in Anſehung dieſer unſerer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empiriſchbedingte Exiſtenz habe, und daß es überall in ihr in Anſehung keiner Eigenſchaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen ſey, davon man nicht immer die empiriſche Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, ſo weit man kann, ſuchen müſſe, und nichts uns berechtige, irgend ein Daſeyn von einer Bedingung außerhalb der empiriſchen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe ſelbſt für ſchlechterdings unabhängig und ſelbſtſtändig zu halten, gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, [590] daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Weſen, (welches darum von aller empiriſchen Bedingung frey iſt, und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieſer Erſcheinungen enthält,) gegründet ſeyn könne.

Es iſt aber hiebey gar nicht die Meinung, das unbedingtnothwendige Daſeyn eines Weſens zu beweiſen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligibelen Bedingung der Exiſtenz der Erſcheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, ſondern nur eben ſo, wie wir die Vernunft einſchränken, daß ſie nicht den Faden der empiriſchen Bedingungen verlaſſe, und ſich in transſcendente und keiner Darſtellung in concreto fähige Er-

klärungsgründe verlaufe, also auch, andererseits, das Gesetz des bloß empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide, und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt ⌜, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen, ganz wohl mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen, ob zwar bloß intelligibelen Bedingung zusammen bestehen könne, also kein wahrer Widerspruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sey, mithin sie beiderseits wahr seyn können. Es mag immer ein solches schlechthinnothwendiges Verstandeswesen an sich unmöglich seyn, so kann dieses doch aus der [591] allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Princip, bey keinem einzigen Gliede derselben, so fern es zufällig ist, aufzuhören und sich auf eine Ursache außer der Welt zu berufen, keineswegs geschlossen werden. ⌜ Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besondern Gang im transscendentalen Gebrauche.

⌜ wo?

!

⌜ warum nicht?

[593] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unseren Vernunftbegriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in Ansehung ihrer der Vernunft zu Diensten geschehen kann, zum Gegenstande haben: so sind unsere Ideen zwar transscendental, aber doch cosmologisch. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun ist) in demjenigen setzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen transscendent; sie dienen nicht bloß zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), sondern sie trennen sich davon gänzlich und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Begriffen a priori beruhte. Dergleichen transscendente Ideen haben einen bloß intelligibelen Gegenstand welchen als ein transscendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulassen, allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidende und innere Prädicate bestimmbares Ding zu denken, wir weder [594] Gründe der Möglichkeit (als

unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeſte Rechtfertigung, einen ſolchen Gegenſtand anzunehmen, auf unſerer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending iſt. Gleichwohl dringt uns unter allen cosmologiſchen Ideen, diejenige, ſo die vierte Antinomie veranlaßte, dieſen Schritt zu wagen. Denn das in ſich ſelbſt ganz und gar nicht gegründete, ſondern ſtets bedingte, Daſeyn der Erſcheinungen fodert uns auf: uns nach etwas von allen Erſcheinungen unterſchiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenſtande umzuſehen, bei welchem dieſe Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Felde der geſammten Sinnlichkeit eine vor ſich beſtehende Wirklichkeit anzunehmen, Erſcheinungen nur als zufällige Vorſtellungsarten intelligibeler Gegenſtände, von ſolchen Weſen, die ſelbſt Intelligenzen ſind, anzuſehen: ſo bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an ſich nicht die mindeſte Kenntniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn ſollen, die Rede iſt, ſo werden wir ihre Kenntniß aus dem, was an ſich nothwendig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müſſen. Daher nöthigt uns der erſte Schritt, den wir außer der Sinnenwelt thun, [595] unſere neuen Kenntniſſe von der Unterſuchung des ſchlechthinnothwendigen Weſens anzufangen, und von den Begriffen deſſelben die Begriffe von allen Dingen, ſo fern ſie bloß intelligibel ſind, abzuleiten, und dieſen Verſuch wollen wir in dem folgenden Hauptſtücke anſtellen.

Des
Zweyten Buchs
der transſcendentalen Dialectik

Drittes Hauptſtück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben geſehen, daß durch reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenſtände können vorgeſtellet werden, weil die Bedingungen

[15] Mit Tinte nach „anzuſehen“ eingefügt „ſind“.

der objectiven Realität derſelben fehlen, und nichts, als die bloße Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können ſie in concreto dargeſtellet werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet; denn an ihnen haben ſie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff in concreto iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in concreto vorſtellen ließen. Sie enthalten eine gewiſſe [596] Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabey nur eine ſyſtematiſche Einheit im Sinne, welcher ſie die empiriſch mögliche Einheit zu nähern ſucht, ohne ſie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, ſcheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu ſeyn, was ich das Ideal nenne und worunter ich die Idee nicht bloß in concreto, ſondern in individuo, d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein beſtimmbares, oder gar beſtimmtes Ding, verſtehe.

Die Menſchheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieſer Natur gehörigen weſentlichen Eigenſchaften, welche unſeren Begriff von derſelben ausmachen, bis zur vollſtändigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unſere Idee der vollkommenen Menſchheit ſeyn würde, ſondern auch alles, was außer dieſem Begriffe zu der durchgängigen Beſtimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengeſetzten Prädicaten kann ſich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommenſten Menſchen ſchicken. Was uns ein Ideal iſt, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verſtandes, ein einzelner Gegenſtand in der reinen Anſchauung deſſelben, das Vollkommenſte einer jeden Art möglicher Weſen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erſcheinung.

bravo dice bene!

Die Idee iſt weſentlich anſchaulich, jedoch nur im Geiſt: das Ideal aber iſt die Darſtellung der Idee in concreto, alſo für die äußere Anſchauung.

[597] Ohne uns aber ſo weit zu verſteigen, müſſen wir geſtehen, daß die menſchliche Vernunft nicht allein Ideen, ſondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platoniſchen, ſchöpferiſche, aber doch practiſche Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewiſſer Handlungen zum Grunde liegen. Moraliſche Begriffe ſind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empiriſches (Luſt oder Unluſt) zum Grunde liegt. Gleichwohl können ſie in Anſehung des Princips, wodurch die Vernunft der an ſich geſetzloſen Freyheit Schranken ſetzt, (alſo wenn man bloß auf ihre Form Acht hat) gar wohl zum Beyſpiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr menſchliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, ſind Ideen. Aber der

Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruiret. So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was [598] in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal aber in einem Beyspiele, d. i. in der Erscheinung, realisieren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist unthunlich und hat überdem etwas widersinnisches und wenig erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.

So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß.

τι μην εστι το καλον ω Ἱππια;

Ganz anders verhält es sich mit den Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen seyn sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen, und gleich[599]wohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transscendent ist.

Des dritten Hauptſtücks

Zweyter Abſchnitt.

Von dem Transſcendentalen Ideal (Prototypon transscendentale).

Ein jeder Begriff iſt in Anſehung deſſen, was in ihm ſelbſt nicht enthalten iſt, unbeſtimmt, und ſteht unter dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit; daß nur eines, von jeden zween einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerſpruchs beruht und daher ein bloß logiſches Princip iſt, das von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, und nichts, als die logiſche Form derſelben vor Augen hat.

[601] —

Der Satz: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengeſetzten gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme ⌜; es werden durch dieſen Satz nicht bloß Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſei bejahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können und gründet ſich alſo auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt.

⌜ iſt das nicht das ſelbe, ſchlechter gegeben?

⟨daher qualitates occultae⟩

[602] —

Wenn wir alle möglichen Prädicate nicht bloß logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwegen, ſo finden wir: daß durch einige derſelben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtſeyn vorgeſtellet wird. Die logiſche Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, ſondern nur dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern im Urtheile an, und kann alſo dazu bey weitem nicht hinreichend ſeyn, einen Begriff in Anſehung ſeines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtſterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtſeyn am Gegenſtande vorgeſtellet werde, ſondern läßt allen Inhalt unberührt.

[10] Das „r" in „welcher" mit Tinte durchſtrichen, dann „r" darüber geſchrieben und dies wieder durchſtrichen.

Eine transſcendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt, dem die transſcendentale Bejahung entgegen geſetzt wird, welche ein Etwas iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität (Sachheit genannt wird, weil durch ſie allein, und ſo weit ſie reichet, Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind, die entgegenſtehende Negation hingegen [603] einen bloßen Mangel bedeutet, und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kann ſich niemand eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daß er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kann ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlſtand nicht kennt.*) Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat, u. ſ. w. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge.

[605] —

Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine beſtimmten Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Alſo iſt der transſcendentale Oberſatz der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorſtellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transſcendentalen Inhalte nach unter ſich, ſondern der ſie in ſich begreift und die durchgängige Beſtimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einſchränkung dieſes All der Realität, indem Einiges derſelben dem Dinge beygelegt, das übrige aber ausgeſchloſſen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Oberſatzes und der Beſtimmung des Gegenſtandes, durch eins der Glieder dieſer Theilung im Unterſatze, übereinkommt. Demnach iſt der Gebrauch der Vernunft, durch den ſie das transſcendentale Ideal

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigſte iſt wohl, daß ſie uns den Abgrund der Unwiſſenheit aufgedeckt haben, denn die menſchliche Vernunft ohne dieſe Kenntniſſe, ſich niemals ſo groß hätte vorſtellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Beſtimmung der Endabſichten unſeres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

4 Nach „Sachheit" die Klammer) mit Tinte geſchloſſen.

39 Das zweite „n" in „denn" mit Tinte durchſtrichen.

zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunctiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Eintheilung aller transscendentalen Ideen legte, nach welchem sie den drey Arten von Vernunftschlüssen parallel und correspondirend erzeugt werden. p. 392 p. 398

Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht [606] die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesammt, als mangelhafte Copyen (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. [607] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können; denn alsdenn würde das Urwesen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nichts als Inbegriff zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, sammt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingredienz, nicht gehören kann.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[620]

Des dritten Hauptstücks
Vierter Abschnitt.
Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Man siehet aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee sey, deren objective Realität dadurch, daß die

[27] Das „s“ in „nichts“ mit Tinte durchstrichen.

Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse ob zwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung giebt, und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnische, daß der Schluß von einem gegebenen Daseyn überhaupt, auf irgend ein schlechthinnothwendiges Daseyn, dringend und richtig zu seyn scheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

[625] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag seyn, welches es wolle) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Daseyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber seyn, oder ihr habt ein Daseyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdenn das Daseyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts, als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädicaten im Begriffe des Subjects gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädicate wie[626]derholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sey, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt.

Anlaß zur Fichtischen Setzerei

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[631]

Des dritten Hauptstücks

Fünfter Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit eines cosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

[637] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Da befindet sich denn z. B. 1) der transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, außerhalb derselben

aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der letzteren hat gar keine Bedeuutng und kein Merkmal ſeines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber ſollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2. Der [638] Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger dieſen Grundſatz über dieſelbe (wohin dieſe Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3. Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft, in Anſehung der Vollendung dieſer Reihe, dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit ſtatt finden kann, wegſchafft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieſes für eine Vollendung ſeines Begriffs annimmt. 4. Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerſpruch) mit der transſcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer ſolchen Syntheſis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann, u. ſ. w.

Das Kunſtſtück des cosmologiſchen Beweiſes zielet bloß darauf ab, zu dem Beweiſe des Daſeyns eines nothwendigen Weſens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologiſch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen.

[642] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Entdeckung und Erklärung des dialectiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn eines nothwendigen Weſens.

[645] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Philoſophen des Alterthums ſehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der reinen Vernunft, als urſprünglich und nothwendig an. Würden ſie aber die Materie nicht als Subſtratum der Erſcheinungen reſpectiv, ſondern an ſich ſelbſt ihrem Daſeyn nach betrachtet haben, ſo wäre die Idee der abſoluten Nothwendigkeit ſogleich verſchwunden. Denn es iſt nichts, was die Vernunft an dieſes Daſeyn ſchlechthin bindet, ſondern ſie kann ſolches, jederzeit

[9] Die Worte „zu ſchließen“ mit Bleiſtift durchſtrichen.
[21] „zu“ mit Bleiſtift durchſtrichen.

und ohne Widerſtreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die abſolute Nothwendigkeit. [646] Es mußte alſo bey dieſer Ueberredung ein gewiſſes regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That iſt auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zuſammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberſte empiriſche Principium der Einheit der Erſcheinungen, und hat, ſo fern, als es empiriſch unbedingt iſt, eine Eigenſchaft des regulativen Princips an ſich. Gleichwohl, da jede Beſtimmung der Materie, welche das Reale derſelben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) iſt, die ihre Urſache haben muß, ⌜ und daher immer noch abgeleitet iſt, ſo ſchickt ſich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Weſens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenſchaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig iſt, und alſo an ſich aufgehoben werden kann, hiemit aber das ganze Daſeyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieſes aber nicht geſchähe, wir den höchſten Grund der Einheit empiriſch erreicht haben würden, welches durch das zweyte regulative Princip verboten wird, ſo folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig iſt, zu der Idee eines nothwendigen Urweſens, als eines bloßen Princips der größten empiriſchen Einheit, nicht ſchicklich ſey, ſondern daß es außerhalb der Welt geſetzt werden müſſe, da wir denn die Erſcheinungen der Welt und ihr Daſeyn immer getroſt von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendiges Weſen gäbe, und dennoch zu der Vollſtändigkeit der Ableitung unaufhörlich ſtreben kön[647]nen, als ob ein ſolches, als ein oberſter Grund, vorausgeſetzt wäre.

⌜ Das iſt nicht wahr! Die Materie kann bloß deswegen nicht den Regreſſus nach dem Geſetz der Kauſalität befriedigen, weil dieſer weſentlich und urſprünglich die Materie grade ausſchließt und bloß die Zuſtände, den Gegenſatz der Materie, betrifft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[659]

Des dritten Hauptſtücks

Siebenter Abſchnitt.

Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniß des Urweſens verſtehe, ſo iſt ſie entweder die aus bloßer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbarung (revelata). Die erſtere denkt ſich nun ihren Gegenſtand entweder bloß durch reine Vernunft, vermittelſt lauter transſcendentaler Begriffe, (ens originarium, realissimum, ens entium,) und heißt die transſcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den ſie aus der Natur (unſerer Seele) entlehnt, als die höchſte Intelligenz, und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, ſo allein eine trans-

scendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, Theist genannt. Der erstere giebt zu, daß wir allenfalls das Daseyn eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unser Begriff von ihm bloß transscendental sey, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweyte behauptet, die Vernunft sey im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freyheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellet sich also unter demselben bloß eine Welturs ache, (ob durch die [660] Nothwendigkeit seiner Natur oder durch Freyheit bleibt unentschieden,) dieser einen Welturheber vor.

Der Unterschied zwischen Deisten und Theisten scheint zuerst aufgestellt im système de la nature Vol: II, pp 238 sequ.

[663] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Grundsatz, von dem, was geschieht, (dem Empirisch-zufälligen,) als Wirkung, auf eine Ursache zu schließen, ist ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der speculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundsatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abstrahirt und, indem man alles Empirische wegläßt, ihn vom Zufälligen überhaupt aussagen will, so bleibt nicht die mindeste Rechtfertigung eines solchen synthetischen Satzes übrig, um daraus zu ersehen, wie ich von etwas, was da ist, zu etwas davon ganz Verschiedenem (genannt Ursache) übergehen könne; ja der Begriff einer Ursache verliert eben so, wie des Zufälligen, in solchem bloß speculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren objective Realität sich in concreto begreiflich machen lasse.

Wenn man nun vom Daseyn der Dinge in der Welt auf ihre Ursache schließt, so gehört dieses nicht zum natürlichen, sondern zum speculativen Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge selbst (Substanzen), sondern nur das, was geschieht, also ihre Zustände, als empirisch zufällig, auf irgend eine Ursache bezieht; daß die Substanz selbst (die Materie) dem Daseyn nach zufällig sey, würde ein bloß speculatives Vernunfterkenntnis seyn [664] müssen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schließen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist; so würde dieses wiederum ein Urtheil der bloß speculativen Vernunft seyn, weil der Gegenstand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung ist. Aber alsdenn würde der Grundsatz der Causalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt und außer demselben ohne

[25] Mit Tinte vor „des" eingefügt:| „der".

Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

, wie es auch der Fall ist, wenn man ihm gemäß auf ein Ding an sich schließt.

[668] —

Die transscendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche, und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transscendentales Richtmaaß zulassen. Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht practischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transscendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealesten Wesens, genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen, und zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch seyn, aus dem Wege zu räumen; welches in einer solchen critischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseyns eines dergleichen [669] Wesens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Denn, wo will jemand durch reine Speculation der Vernunft die Einsicht hernehmen, daß es kein höchstes Wesen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens, uns vorstellen, oder daß sie, in dem letzteren Falle auch allen Einschränkungen unterworfen seyn müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt. ⌜

⌜ Wie will Jemand überhaupt von einer negativen Wahrheit eine positive Einsicht haben?

[670] —

Anhang
zur transscendentalen Dialectik

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

Seine deutlichste Erklärung über das was er Verstand und was Vernunft nennt.

[671] —

Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objecten), sondern ordnet sie nur und giebt

ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwerts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat [672] also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, So! indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

[674] —

Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine Deduktion schon an sich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimmt. Dieses will ich den apodictischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen, und ist eine bloße Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Induktion Folge ist noch ein Problem; so werden mehrere besondere Fälle, die insgesammt gewiß sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle [675] anzugebenden besonderen Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Induktion Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[676] Man siehet aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntniß ein logisches Princip sey, um, da wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich thun läßt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sey, und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Maaße postuliren und also sagen könne: alle möglichen Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit, und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transscenden-

taler Grundsatz der Vernunft seyn, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjectiv- und logisch-, als Methode, sondern objectivnothwendig machen würde.

Wir wollen dieses durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehöret auch die der Causalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muß, als Wirkungen sich hervorthun, wie in [677] dem menschlichen Gemüthe ⌜die Empfindung, Bewußtseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w.

⌜ein schönes Beispiel zum Begriff Substanz!

[679] —

Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen; daß die mancherley Arten nur als ver[680]schiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern ꝛc. behandelt werden müssen, daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse; in eine Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft statt fände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.

[682] —

Dem logischen Princip der Gattungen, welches Identität postulirt, steht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinstimmung unter derselben Gattung, bedarf, und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu seyn. Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinn des ersteren (des Witzes) sehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen, im zweyten aber desto mehr in denselben denkt. Auch äußert sich dieses [683] an der sehr ver-

[22] „in" mit Tinte durchstrichen und „ist" darüber geschrieben.

ſchiedenen Denkungsart der Naturforſcher, deren einige (die vorzüglich ſpeculativ ſind), der Ungleichartigkeit gleichſam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen, die anderen (vorzüglich empiriſche Köpfe) die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannigfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daß man beynahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

conf: Bacon: de Verul: novum Organum: Lib I; aphor: 55.

Dieſer letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logiſches Princip zum Grunde, welches die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit aller Erkenntniſſe zur Abſicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten ſeyn mag, herabſteige, und auf ſolche Weiſe dem Syſtem Ausbreitung, wie im erſteren Falle, da ich zur Gattung aufſteige, Einfalt zu verſchaffen ſuche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, iſt eben ſo wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben gehen könne. Daher jede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfodert, und, da keine der letzteren ſtatt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde, weil, da ſie doch immer ein Begriff iſt, der nur das, was verſchiedenen Dingen gemein iſt, in ſich enthält, dieſer nicht durchgängig beſtimmt, mithin auch nicht [684] zunächſt auf ein Individuum bezogen ſeyn könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten, unter ſich enthalten müſſe. Dieſes Geſetz der Specification könnte ſo ausgedrückt werden: entium varietates non temere esse minuendas.

Man ſieht aber leicht, daß auch dieſes logiſche Geſetz ohne Sinn und Anwendung ſeyn würde, läge nicht ein transſcendentales Geſetz der Specification zum Grunde, welches zwar freylich nicht von den Dingen, die unſere Gegenſtände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Anſehung der Verſchiedenheiten fodert; denn dazu giebt das logiſche Princip, als welches lediglich die Unbeſtimmtheit der logiſchen Sphäre in Anſehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß; aber dennoch dem Verſtande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verſchiedenheit kleinere Verſchiedenheiten zu ſuchen. Denn würde es keine niederen Begriffe geben, ſo gäbe es auch keine höhere. Nun erkennt der Verſtand alles nur durch Begriffe: folglich, ſo weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloße Anſchauung, ſondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniß der Erſcheinungen in ihrer durchgängigen Be-

ſtimmung (welche nur durch Verſtand möglich iſt) fodert eine unaufhörlich fortzuſetzende Specification ſeiner Begriffe, und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verſchiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung, abſtrahirt worden.

[685] Auch kann dieſes Geſetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn; denn dieſe kann keine ſo weit gehenden Eröffnungen geben. Die empiriſche Specification bleibt in der Unterſcheidung des Mannigfaltigen bald ſtehen, wenn ſie nicht durch das ſchon vorhergehende transſcendentale Geſetz der Specification, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, ſolche zu ſuchen, und ſie noch immer zu vermuthen, wenn ſie ſich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß abſorbirende Erden nach verſchiedener Art (Kalk- und muriatiſche Erden) ſind, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen, indem ſie die Natur ſo reichhaltig vorausſetzte, ſie zu vermuthen. Denn wir haben eben ſowohl nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheiten in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daß ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zuſammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieſes Begriffs und die Beſchäftigung des Verſtandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundſatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie 3. noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden [686] Art zu jeder anderen durch ſtufenartiges Wachsthum der Verſchiedenheit gebietet. Wir können ſie die Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Formen nennen.

[689] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Man ſiehet aber leicht, daß dieſe Continuität der Formen eine bloße Idee ſey, der ein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gar nicht aufgewieſen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt ſind, und daher an ſich ein quantum discretum ausmachen müſſen, und, wenn der ſtufenartige Fortgang in der Verwandtſchaft derſelben continuirlich wäre, ſie auch eine wahre Unend-

[14] Das „a“ in „nach“ mit Tinte durchſtrichen und „o“ darüber geſchrieben.

[37] Die Vorſilbe „auf“ mit Tinte durchſtrichen und „an“ darüber geſchrieben.

lichkeit der Zwiſchenglieder, die innerhalb zweyer gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich iſt: ſondern auch, weil wir von dieſem Geſetz gar keinen beſtimmten empiriſchen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringſte Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verſchiedenheit zu ſuchen, ſondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir ſie zu ſuchen haben.

[695] —

Wenn ich einſehende Männer mit einander wegen der Charakteriſtik der Menſchen, der Thiere oder Pflanzen, ja ſelbſt der Körper des Mineralreichs im Streite ſehe, da die einen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharaktere oder auch entſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Racen u. ſ. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf ſetzen, daß die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe und aller Unterſchied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, ſo darf ich nur die Beſchaffenheit des Gegenſtandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beyde viel zu tief verborgen liege, als daß ſie aus Einſicht in die Natur des Objects ſprechen könnten. Es iſt nichts anderes, als das zwiefache Intereſſe der Vernunft, davon dieſer Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder auch affectirt, mithin die Verſchiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche ſich gar wohl vereinigen laſſen, aber ſo ange ſie für objective Einſichten gehalten werden, nicht allein Streit, ſondern auch Hinderniſſe veranlaſſen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das [696] ſtreitige Intereſſe zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu ſtellen.

Natura nihil frustra fecit, gehört auch dahin.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[697] **Von der Endabſicht der natürlichen Dialectik der menſchlichen Vernunft.**

[703] —

Daher geſchieht's nun, daß, wenn ich ein göttliches Weſen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit ſeiner höchſten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns den mindeſten Begriff habe, [704] aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann, und der Vernunft die vollkommenſte Befriedigung in Anſehung der nachzuforſchenden größten Einheit in ihrem empiriſchen Gebrauche, aber nicht in Anſehung dieſer Vorausſetzung

ſelbſt, verſchaffen kann; welches beweiſet, daß ihr ſpeculatives Intereſſe und nicht ihre Einſicht ſie berechtige, von einem Puncte, der ſo weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenſtände in einem vollſtändigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt ſich nun ein Unterſchied der Denkungsart, bei einer und derſelben Vorausſetzung, der ziemlich ſubtil, aber gleichwohl in der Transſcendentalphiloſophie von großer Wichtigkeit iſt. Ich kann genugſamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (suppositio relativa), ohne doch befugt zu ſeyn, es ſchlechthin anzunehmen (suppositio absoluta). Dieſe Unterſcheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, und dazu wir einen oberſten Grund bloß in der Abſicht annehmen, um deſto beſtimmter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Weſen als exiſtirend denke, daß einer bloßen und zwar transſcendentalen Idee correſpondirt. Denn, da kann ich das Daſeyn dieſes Dinges niemals an ſich ſelbſt annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend [705] einen Gegenſtand beſtimmt denken kann, dazu gelangen, und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee ſelbſt ausgeſchloſſen ſind. [718] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Noch deutlicher fällt dieſe nachtheilige Folge bey dem Dogmatism unſerer Idee von einer höchſten Intelligenz und dem darauf fälſchlich gegründeten theologiſchen Syſtem der Natur (Phyſiko[719]theologie) in die Augen. Denn da dienen alle ſich in der Natur zeigende, oft nur von uns ſelbſt dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforſchung der Urſachen recht bequem zu machen, nämlich, anſtatt ſie in den allgemeinen Geſetzen des Mechanismus der Materie zu ſuchen, ſich geradezu auf den unerforſchlichen Rathſchluß der höchſten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn für vollendet anzuſehen, wenn man ſich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinen Geſetzen, an die Hand giebt. Dieſer Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturſtücke, als z. B. die Vertheilung des feſten Landes, das Bauwerk deſſelben und die Beſchaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organiſation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Geſichtspunkte der Zwecke betrachten, ſondern dieſe ſyſtematiſche Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer

[20] „dazu“ und „gelangen“ mit Tinte verbunden, „ge“ durchſtrichen und „zu“ darüber geſchrieben.

höchsten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derse[720]ben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein das Princip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch in Ansehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweyte Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der systematischen Einheit entspringt, ist der der verkehrten Vernunft (perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip sie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, soweit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen läßt, um so viel auch zu glauben, daß man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man sie freylich niemals erreichen wird. Anstatt dessen kehrt man die Sache um, und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmäßigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist; anthropomorphistisch bestimmt, und denn der Natur Zwecke, gewaltsam und dictatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen, so daß nicht allein Teleologie, die bloß dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, sie auf[721]zuheben, sondern die Vernunft sich noch dazu selbst um ihren Zweck bringt, nämlich das Daseyn einer solchen intelligenten obersten Ursache, nach diesem, aus der Natur zu beweisen.

[723] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Frägt man denn also (in Absicht auf eine transscendentale Theologie*) erstlich: ob es etwas von der Welt [724] Un-

*) Dasjenige, was ich schon vorher von der psychologischen Idee und deren eigentlichen Bestimmung, als Princips zum

9 Mit Tinte nach „allein" eingefügt „wird".
26 Den . des ; mit Tinte weggestrichen.
29 „nicht allein" und dann „um" mit Tinte durchstrichen.
31 „sondern" mit Tinte durchstrichen und „und" darüber geschrieben.

terſchiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthalte, ſo iſt die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen, es muß alſo irgend ein transſcendentaler, d. i. bloß dem reinen Verſtande denkbarer Grund derſelben ſeyn. ⌜ Iſt zweytens die Frage: ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig ꝛc. ſey; ſo antworte ich: daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Categorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem anderen, als empiriſchen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. h. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verſtehen kann. Iſt endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen ? ſo iſt die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenſtand in der [725] Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, ſo fern er ein uns unbekanntes Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſey, bezogen wird. Was dieſer Ungrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſey, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

⌜ Iſt denn etwa der Satz vom Grunde eine veritas aeterna; oder iſt er eine Kategorie des Verſtandes zum Behuf der Verknüpfung der Erſcheinungen der Sinnenwelt?

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

bloß regulativen Vernunftgebrauch geſagt habe, [724] überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transſcendentale Illuſion, nach der jene ſyſtematiſche Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypoſtatiſch vorgeſtellt wird, noch beſonders zu erörtern. Das Verfahren hiebei iſt demjenigen ſehr ähnlich, welches die Critik in Anſehung des theologiſchen Ideals beobachtet.

[31] Das „n“ in „Ungrund“ mit Tinte durchſtrichen und „r“ darüber geſchrieben.

[733] — — — — — — — — — — — — — — — — —

II.

Transscendentale Methodenlehre.

[735] Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und speculativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so kann ich sagen, wir haben in der transscendentalen Elementarlehre den Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange. Freylich fand es sich, daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen müßte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweyen und sie in alle Welt zerstreuen mußte, um sich, ein jeder nach seinem Entwurfe, besonders anzu bauen. ⌜ Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und, indem wir gewarnet sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht wohl abstehen können, den Anschlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfniß angemessen ist, zu machen.

⌜ conf: Jakob Böhm Vom irdischen und himmlischen Mysterio p 15, edit. Amstd: 1676.

[740] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Des ersten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

[742] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die philosophische Erkenntniß betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelst der Vernunft, so daß, wie dieses Einzelne unter

gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Conſtruction beſtimmt iſt, eben ſo der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden muß.

In dieſer Form beſteht alſo der weſentliche Unterſchied dieſer beyden Arten der Vernunfterkenntniß, und beruhet nicht auf dem Unterſchiede ihrer Materie, oder Gegenſtände. Diejenigen, welche Philoſophie von Mathematik dadurch zu unterſcheiden vermeineten, daß ſie von jener ſagten, ſie habe bloß die Qualität, dieſe aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Urſache genommen. Die Form der mathematiſchen Erkenntniß iſt die Urſache, daß dieſe lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt ſich conſtruiren, d. i. a priori in Anſchauung darlegen, Qua[743]litäten aber laſſen ſich in keiner anderen als empiriſchen Anſchauung darſtellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniß derſelben mir durch Begriffe möglich ſeyn.

---

[751] So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntniß und ihrer Erzeugung a priori, welche ſie gemein haben, dennoch im Fortgange ſehr verſchieden iſt, und zwar darum, weil in der Erſcheinung, als wodurch uns alle Gegenſtände gegeben werden, zwey Stücke ſind: die Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und beſtimmt werden kann, und die Materie (das Phyſiſche) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daſeyn enthält und der Empfindung correſpondirt. In Anſehung des letzteren, welches niemals anders auf beſtimmte Art, als empiriſch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbeſtimmte Begriffe der Syntheſis möglicher Empfindungen, ſo fern ſie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Anſehung der erſtern können wir unſere Begriffe in der Anſchauung a priori beſtimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenſtände ſelbſt durch gleichförmige Syntheſis ſchaffen, indem wir ſie bloß als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erſcheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empiriſch, d. i. a posteriori, (aber jenen Begriffen als Regeln einer empiriſchen Syntheſis gemäß) können beſtimmt werden; dieſer iſt der Ver-

[16] „mir“ mit Tinte durchſtrichen und „nie“ darüber geſchrieben.
[39] Das „zu“ mit Tinte durchſtrichen.

nunftgebrauch durch Construction der Be[752]griffe, indem diese, da sie schon auf eine Anschauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empirische data in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können. Alles, was da ist (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum ist oder nicht, daß ein Daseyn in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wie fern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum, oder bloße Bestimmung sey, eine Beziehung seines Daseyns auf etwas Anderes, als Ursache oder Wirkung, habe, und endlich isolirt oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseyns stehe, die Möglichkeit dieses Daseyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derselben zu erwägen: dieses alles gehöret zum Vernunfterkenntniß aus Begriffen, welches philosophisch genannt wird. Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder bloß das Allgemeine der Syntheſis von einem und derselben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entspringende Größe einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäffte durch Construction der Begriffe, und heißt mathematisch.

[754] —

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der [755] Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmet werden. Daß der Meßkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philosophie besteht, seine Grenze zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begrenzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht ausschlagen, noch sie über sie wegsetzen kann.

1. Von den Definitionen. Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen

[1] „indem“ mit Tinte durchstrichen und „durch den“ darüber geschrieben.

[16] Das „r“ in „derselben“ mit Tinte durchstrichen und „m“ darüber geschrieben.

[27] Mit Tinte der . in , verbessert und das nachfolgende große „D“ in „daß“ gestrichen und ein kleines „d“ darüber geschrieben.

urſprünglich darſtellen.*) Nach einer ſolchen Forderung kann ein empiriſcher Begriff gar nicht definirt, ſondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewiſſen Art Gegenſtände der Sinne haben, ſo iſt es niemals ſicher, ob man unter dem Worte, der denſelben Gegenſtand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merk[756]male deſſelben denke.

[761] —

Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundſätze des reinen Verſtandes, auch gewiſſer Axiomen der Anſchauung gedacht; allein der daſelbſt angeführte Grundſatz war ſelbſt kein Axiom, ſondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ſelbſt nur ein Grundſatz aus Begriffen. Denn ſogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transſcendentalphiloſophie gezeigt werden. Die Philoſophie hat alſo keine Axiomen und darf niemals ihre Grundſätze a priori ſo ſchlechthin gebieten, ſondern muß [762] ſich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derſelben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

[764] —

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß ſpeculativen Gebrauche nicht ein einziges directſynthetiſches Urtheil aus Begriffen. Denn durch die Ideen iſt ſie, wie wir gezeigt haben, gar keiner ſynthetiſchen Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verſtandes[765]begriffe aber errichtet ſie zwar ſichere Grundſätze aber gar nicht direct aus Begriffen, ſondern immer nur indirect durch Beziehung dieſer Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da ſie denn, wenn dieſe (etwas als Gegenſtand möglicher Erfahrungen) vorausgeſetzt wird, allerdings apodiktiſch gewiß ſeyn, an ſich ſelbſt aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden können. So kann niemand den Satz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, aus dieſen gegebenen Begriffen allein gründlich einſehen. Daher iſt er kein Dogma, ob er gleich in einem

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präciſion, daß deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; urſprünglich aber, daß dieſe Grenzbeſtimmung nicht irgend woher abgeleitet ſey und alſo noch eines Beweiſes bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenſtand zu ſtehen.

[5] „der" mit Tinte durchſtrichen und „das" darüber geſchrieben.

[13] Mit Tinte nach „und" eingefügt „war".

anderen Gesichtspuncte, nämlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wohl und apodictisch bewiesen werden kann. Er heißt aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob gleich bewiesen werden muß, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bey dieser immer vorausgesetzt werden muß.

[766] — — — — — — — — — — — — — — — —

Des ersten Hauptstücks
Zweyter Abschnitt.
Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

[769] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) so oft geäußert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zween Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Le[770]ben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieses niemals geschehen werde. Denn, wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodictisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn, weil er dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte er es unternehmen, zu beweisen: daß ein höchstes Wesen, daß das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich sey. Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus so synthetisch zu urtheilen, berechtigten. Wir können also darüber ganz unbekümmert seyn, daß uns jemand das Gegentheil einstens beweisen werde; daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem speculativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen, und überdem es mit dem practischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Für den Gegner (der hier nicht bloß als Critiker betrachtet werden muß,) haben wir unser non liquet in Bereit-

Kant scherzt: er weiß sehr wohl, daß nur Positionen, nicht Negationen eines Beweises bedürfen.

[4] Mit Tinte nach „ob" „er" eingefügt.

schaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indessen daß wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die
p. 694 subjective Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte [771] haben, die dem Gegner nothwendig fehlt, und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit anseh en können.

Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft.

[782] —

Aber die Jugend, welche dem academischen Unterrichte anvertrauet ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnet, und von der frühen Kenntniß so gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?

Müßte es bey dem dogmatischen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemisch, d. i. so beschaffen seyn, daß man sich ins Gefecht einließe, und mit Beweisgründen zu entgegengesetzten Behauptungen bewaffnete, so wäre freilich nichts rathsamer *vor der Hand*, aber zugleich nichts eiteler und fruchtloser *auf die Dauer*, als die Vernunft der Jugend eine zeitlang unter Vormundschaft zu setzen, und wenigstens so lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände spielen: wird alsdenn jene jugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene Dialectik, die nicht minder [783] in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachsen sey, als wenn er sich über jene wohlgemeinte Warnungen wegsetzt, und, dogmatisch gewohnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich.

Klug, weise, brav, aber nicht wahr: denn ein früh, recht tief eingeprägtes Vorurtheil, steht so fest, daß es nicht nur gegen jedes Räsonnement Stand hält, sondern vielleicht anschaulicher Evidenz Trotz bietet! selbst in ausgezeichneten Köpfen. Dies beweist

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muß in der akademischen Unterweisung geschehen, aber freylich nur unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Critik der reinen Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[797] — das Mittelalter, auch die nächstfolgende Zeit.

Des ersten Hauptstücks
Dritter Abschnitt.
Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

[799] —

Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung, als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz unabhängig von diesem, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand seyn würden.

Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen, und haben freylich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabey für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloß problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fictionen), regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können. Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um, nach dieser Idee eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht in concreto einsehen kann, zum Princip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen, (ein transscendenter Begriff) wäre ein Satz, der nicht allein unerweis[800]lich, (wie es mehrere physische Hypothesen sind,) sondern auch ganz willkührlich und blindlings gewagt seyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist. Bloß intelligibele Wesen, oder bloß intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit einer gegründeten Befugniß der Vernunft als Meynung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit

[11] Das „m" in „diesem" mit Bleistift in „n" verbessert.

[37] Dem „einer" mit Tinte ein „E" vorgesetzt.

keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte beſſere Einſicht dogmatiſch ableugnen.

[806] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Zu eurer vollſtändigen Rüſtung gehören nun auch die Hypotheſen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleyerne Waffen, (weil ſie durch kein Erfahrungsgeſetz geſtählt ſind), dennoch immer ſo viel vermögen, als die, deren ſich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch alſo, wider die in irgend einer anderen nicht ſpeculativen Rückſicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufſtößt, daß gleichwohl die Erfahrung ſowohl die Erhebung, als Zerrüttung unſerer Geiſteskräfte bloß als verſchiedene Modification unſerer Organen zu beweiſen ſcheine; ſo könnt ihr die Kraft dieſes Beweiſes dadurch ſchwächen, daß ihr annehmt, unſer Körper ſey nichts, als die Fundamentalerſcheinung, worauf, als Bedingung, ſich in dem jetzigen Zuſtande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht.

[809] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Man ſiehet alſo hieraus, daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypotheſen keine Gültigkeit als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengeſetzte transſcendente Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſo wohl transſcendent, als die Behauptung der objectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenſtände nirgend als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft aſſertoriſch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt,) nothwendig ſeyn, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypotheſen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigſtens nicht widerlegt, obgleich feyerlich durch nichts bewieſen werden können, und [810] ſind alſo reine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (ſelbſt zur inneren Beruhigung) gegen ſich regende Scrupel entbehrt werden. In dieſer Qualität aber muß man ſie erhalten, und ja ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht gleich als an ſich ſelbſt beglaubigt, und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen.

[9] Die Worte „nicht ſpeculativen“ mit Tinte eingeklammert und nach „Rückſicht“ die Klammer geſtrichen.

[32] „feyerlich“ mit Tinte durchſtrichen und „freylich“ darüber geſchrieben.

Des ersten Hauptstücks

Vierter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntniß a priori, an sich, daß die Vernunft bei jenen vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori darthun muß. Dieses ist nicht etwa bloß eine nöthige Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande a priori hinausgehen soll, so ist dieses, ohne einen besonderen und außerhalb diesem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik ist es die Anschauung a priori, die meine Synthesis leitet, und da können alle Schlüsse unmittelbar an der reinen Anschau[811]ung geführt werden. Im transscendentalen Erkenntniß, so lange es bloß mit Begriffen des Verstandes zu thun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung ⌜. Der Beweis zeigt nämlich nicht: daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht,) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten ließe; sondern er zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Object der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und a priori zu einer gewissen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeld ein, dahin, wo der Hang der verborgenen Association sie zufälliger Weise herleitet. [812] —

⌜ D. i. die Möglichkeit der Erfahrung

Denn, wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist es so fern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach; daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punktes ausdrücken, weil sein Volumen hiebey nichts thut und ohne Verminderung der Kraft, so klein, wie man will, und also auch als in einem Punkt [813] befindlich

[32] In „herleitet" das „er" mit Tinte durchstrichen und „in" darüber geschrieben.

[34] Das „m" in „meines" mit Bleistift weggestrichen.

gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht schließen: daß, wenn mir nichts, als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Größe des Raumesinhalts abstrahirt und also einfach ist.

[815] —

Nun geht aber ein jeder transscendentaler Satz bloß von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe.

[819] —

Der modus tollens der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schließen, beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satz gezogen werden kann, so ist dieser Satz falsch. Anstatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem ostensiven Beweise durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniß, vermittelst der vollständigen Einsicht in ihre Möglichkeit, führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegentheil derselben fließenden Folgen eine einzige falsch finden, so ist dieses Gegentheil auch falsch, mithin die Erkenntniß, welche man zu beweisen hatte, wahr.

[825] —

Des Canons der reinen Vernunft

Erster Abschnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

[828] —

Practisch ist alles, was durch Freyheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freyen Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabey keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit, die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäffte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freyen Verhaltens, zu

Das ist doch wohl eine seltsame Definition!

[8] In „sagt" „agt" mit Tinte urchstrichen und „etzt" darüber geschrieben.

[11] „den" mit Tinte durchstrichen und „der Falscheit der" darüber geschrieben.

[12] Mit Tinte nach „auf die" eingefügt „Falschheit der".

Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine practische Gesetze ⌜, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft seyn. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum practischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

⌜ Wunderliche Distinktion!

Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drey gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu thun sey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser [829] Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellet.

Es ist aber Behutsamkeit nöthig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transscendentalen Philosophie fremd*) ist, nicht in Episoden auszuschweifen und die Einheit des Systems zu verletzen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beydes dadurch zu leisten, daß ich mich so nahe als möglich am Transscendentalen halte und das, was etwa hiebey psychologisch, d. i. empirisch seyn möchte, gänzlich bey Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken, daß ich mich vorjetzt des Begriffs der Freyheit nur im practischen Verstande bedienen werde, und den in transscendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Er[830]scheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier, als oben abgethan, bey Seite setze. Eine Willkühr nämlich ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur

Geburtsstätte des kategorischen Imperativs.

*) Alle practische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der practischen, nicht in den Inbegriff der Transscendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.

von der Vernunft vorgestellet werden, bestimmet werden kann, heißt die freye Willkühr (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sey als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird Practisch genannt. Die practische Freyheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reitzt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswerth, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher ⌜ auch Gesetze, welche Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freyheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch practische Gesetze genannt werden.

Dies heißt: Menschen haben nicht nur anschauliche sondern auch abstrakte Vorstellungen zu ihren Motiven.

⌜ Mit diesem daher, das hinpaßt wie die Faust aufs Auge, springt mit einem Male der Kategorische Imperativ herein und etablirt sich ohne alle Beglaubigung mit seinem unbedingten Soll, einem hölzernen Eisen.

[831] Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Practischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist bloß eine speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bey Seite setzen können. Wir erkennen also die practische Freyheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transscendentale Freyheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fodert und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu seyn scheint, und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im practischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwey Fragen zu thun, die das practische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich seyn muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transscendentalen Freyheit betrifft bloß das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bey Seite setzen können, wenn es um das [832] Practische zu thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

Wem ist das klar!?

!

Des
Canons der reinen Vernunft

Zweyter Abschnitt.

Von dem
Ideal des höchsten Guts, als einem
Bestimmungsgrunde des
letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführeten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemäße Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im practischen Gebrauche anzutreffen sey, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres practischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt.

Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das practische) vereinigt sich in folgenden drey Fragen:

[833] 1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist bloß speculativ. Wir haben (wie ich mir schmeichele) alle mögliche Beantwortungen derselben erschöpft, und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muß, und, wenn sie nicht aufs Practische sieht, auch Ursache hat zufrieden zu seyn; sind aber von den zwey großen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben so weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, daß uns dieses, in Ansehung jener zwey Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweyte Frage ist bloß practisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdenn doch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Critik an sich selbst nicht beschäfftigen.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist practisch und theoretisch zugleich, so, daß das Practische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung

Animus certe quidem philosophia imbutus ac veritatis inspector mentiendi necessitati nonnihil remittit. Synesius, epist: 105.

der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf die Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Practische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniß [834] der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas sey (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sey (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach). Das practische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseeligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel), dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere räth, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweyte gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweyte abstrahirt von Neigungen, und Naturmitteln sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austheilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

was aber ist Würdigkeit? Dieser Begriff setzt schon eine Ethik voraus, als seinem Maasstab.

[835] Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht nothwendig seyn. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

So!

Appellation an die gesunde Vernunft

Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem speculativen, aber doch in einem gewissen practischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen

seyn könnten. Denn, da sie gebietet, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muß also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich seyn, indessen daß die systematische Natureinheit nach speculativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freyheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesammten Natur Causalität hat, und moralische Vernunftprincipien zwar freye Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen [836] können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem practischen, namentlich aber, dem moralischen Gebrauche, objective Realität.

Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der Freyheit der vernünftigen Wesen, seyn kann, und, nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, seyn soll,) eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern sie also eine bloße, aber doch practische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können, sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem practischen Gebrauche, und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freye Willkühr unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freyheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practische Interesse betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirst, [837] glücklich zu seyn. Die zweyte frägt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bey der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendigerweise damit verknüpfen.

---

[20] Mit Tinte nach „fern“ „ist“ eingefügt.

[26] Nach „können,“ die Klammer) mit Bleistift geschlossen.

Ich sage demnach: daß eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maaße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sey.

[847] —

Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transscendentalen Gebrauch geben würde, aber eben so, wie der der bloßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

[848]

Des Canons der reinen Vernunft

Dritter Abschnitt.

Vom Meynen, Wissen und Glauben.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfodert. Wenn es für jedermann gültig ist, so fern es nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt.

[850] —

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meynen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich bloß problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkührliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß seyn. Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meynung habe, so ist alles nur Spiel der Ein-

[17] Mit Tinte vor „aber" „der" eingefügt.

[27] Das „s" in „es" vor „nur" mit Tinte durchstrichen und „r" darüber geschrieben.

bildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. Im Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meynen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[860]

Der Transscendentalen Methodenlehre

Drittes Hauptstück.

Die Architektonik der reinen Vernunft.

[867] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Mathematiker, der Naturkundiger, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die zweyten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen; aber, da es selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letztern halten und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe, *) für [868] systematische Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bey vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger seyn kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bey den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst macht der äußere Schein der Selbstbeherrschung ⌜ durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt, bey seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie, Philosoph nennt.

⌜ Senecae epist: 55. 4.

[879] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann nothwendig interessirt; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

[1] Das „m" in „Im" mit Tinte in „n" verbessert.

[17] „es" mit Tinte durchstrichen und „er" darüber geschrieben.

Der Transscendentalen Methodenlehre

Viertes Hauptstück.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

[880] —

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder jene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichsten Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreyfache Absicht, in welcher die nahmhaftesten Veränderungen auf dieser Bühne des Streits gestiftet worden.

1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse, waren einige bloß Sensual-, andere bloß Intellectualphilosophen.

— —

[881] 2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben.

— —

3. In Ansehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen soll, so muß es ein Verfahren nach Grundsätzen seyn. Nun kann man die jetzt in diesem Fache der Nachforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientifische eintheilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde Vernunft nennt, sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Speculation. Er behauptet also, daß man die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne.

— —

[26] Nach „nennt" die Klammer) mit Tinte geschlossen.

Auf dem rückwärtigen Vorsatzblatte.

In der ersten Ausgabe dieses Buches p. 367—380 steht eine hier weggelassene sehr idealistische Stelle in der K die ganze im Raum erscheinende Welt schlechthin für Vorstellung erklärt. Solche Stelle ist abgedruckt in F. H. Jakobis Werken zweiter Band. Siehe die weißen Blätter des durchschossenen Exemplars meines Werkes bei p. 614— und das hier p. 398 unten Angemerkte.

Anmerkungen.

Deutsch lauten die Eintragungen auf dem vorderen Vorsatzblatte:

Vielmehr unter so vielen Behauptungen, die alle widerlegt wurden, hat diese allein Stand gehalten, daß man das Unrechttun mehr scheuen müsse, [als das Unrechtleiden], und daß vor allem andern ein Mann darnach streben müsse, nicht, daß er scheine gut zu sein, sondern daß er es sei.

Schleiermacher: Platon, Gorgias. Reclam 82, S. 140.

Auch das Dunkel entnahm ich den Augen dir, welches sie deckte.

Voß: Ilias. Reclam S. 77.

Sich selbst ausforschen und alles aus sich selbst lernen.

Diels: Vorsocratiker. Heraklitus.

S. 5, Z. 15: Zur Bleistiftbemerkung Schopenhauers auf S. VI:

Die weggelassene Stelle der Widmung an Freih. von Zedlitz lautet:

„Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist, unter mässigen Wünschen, der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen groß, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird.

„Einem Solchen und Dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun diese Schrift, und Seinem Schutze alle übrige u. s. w."

S. 25, Z. 39: Zu Schopenhauers Bemerkung auf S. 44:

In der 1. Auflage steht an Stelle der Worte: „denn man kann" bis „erkennen lassen" des 2. Absatzes der S. 44:

„Daher diese subjective Bedingung aller äusseren Erscheinungen mit keiner anderen kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objecte, nothwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht nothwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann Niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schliesst also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalt sowol, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände seien."

S. 79, Z. 2: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 176:

Gemeint ist offenbar der Brief Kants vom 11. Dez. 1797 als Antwort auf Tieftrunks Schreiben vom 5. November 1797. Tieftrunk kannte Kants Critik der reinen Vernunft nur in der 2. Auflage, denn er nennt das Jahr 1787 als ihr Erscheinungsjahr in dem von Schopenhauer zitierten Buche, dessen vollständiger Titel lautet:

„Die
Denklehre
in
reindeutschem Gewande,
auch zum
Selbstunterricht für gebildete Leser,
von
Johann Heinrich Tieftrunk,
Professor der Philosophie zu Halle.

Nebst einigen, auf Veranlassung
eines wissenschaftlichen Briefwechsels entstandenen,
noch völlig unbekannten,
theils die Denklehre überhaupt,
theils
die Fichtesche Philosophie betreffenden,
Aufsätzen
von
Immanuel Kant.

Halle und Leipzig,
bei Reinicke und Compagnie.
1825."

Die auf dem Titelblatte erwähnten „Aufsätze von J. Kant" sind dessen Briefe. Ueber den erwähnten Brief Kants vom 11. Dez. 1797 schreibt Tieftrunk a. a. O. S. VI:

Ich machte in meinem Schreiben unterm 5. Nov. 1797 den würdigen Mann darauf aufmerksam, daß seine Lehre über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe (s. Kritik der reinen Vernunft S. 176ff.) sich selbst einer großen Bedenklichkeit unterwürfe. Es komme hier darauf an, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewandelt werden könnten? Um hiervon die Möglichkeit einzusehen, (sage, die Kritik) müsse eine Gleichartigkeit der letztern mit der erstern Statt haben; denn nur unter dieser Bedingung gestatte die Logik eine Subsumtion der empirischen Begriffe unter die reinen Verstandesbegriffe. Nun aber lehre die Kritik auch selbst, daß die reinen Verstandesbegriffe eine ganz andere Quelle haben, als die sinnlichen Vorstellungen; jene entspringen aus der Verstandesthätigkeit, diese aus dem Anschauungsvermögen; diese Verschiedenheit der Quellen bleibe aber, die Anschauungen möchten reine oder empirische seyn; und man könne sonach weder unmittelbar noch mittelbar auf irgend eine Homogenität der aus so verschiedenen Quellen stammenden Vorstellungen kommen. Diese Bemerkung machte auch auf den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft einen starken Eindruck, und jeder Freund der Wahrheit wird es gern vernehmen, wie der scharfsinnige Forscher des menschlichen Erkenntnißvermögens diese Schwierigkeit zu heben suche.

Er antwortete Folgendes:

Königsberg, den 11. December 1797.

„Zerstreut durch eine Mannigfaltigkeit von Arbeiten, die sich einander wechselseitig unterbrechen, ohne doch meinen letzten Zweck der Vollendung derselben vor dem Thorschlusse aus den Augen zu verlieren, ist mir jetzt nichts angelegener, als die Stelle in Ihrem, mir sehr angenehmen, Briefe vom 5ten Novbr.:

‚Wie der Satz der Kritik d. r. V. S. 177, der die Anwendung der Kategorien auf Erfahrungen oder Erscheinungen überhaupt vermittelt, von der ihm anhangenden Schwierigkeit befreiet werden könne.' — Ich glaube dieses jetzt auf eine Art thun zu können, die befriedigend ist und zugleich ein neues Licht über diese Stelle im System der Kritik verbreitet; jedoch so, daß Gegenwärtiges bloß als roher Entwurf angesehen werden müsse und seine Eleganz nur, nachdem wir uns in einem zweiten Briefe einverständigt haben werden, erwartet.

Der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt ist keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten.

Das Zusammengesetzte nämlich kann, als solches, nicht angeschaut werden: sondern der Begriff oder das Bewußtseyn des Zusammensetzens (einer Function, die allen Kategorien, als synthetischer Einheit der Apperception, zum Grunde liegt) muß vorher gehen, um das Mannigfaltige der Anschauung gegebene, sich in einem Bewußtseyn verbunden, d. i., das Object sich als etwas Zusammengesetztes zu denken, welches durch den Schematism der Urtheilskraft geschieht, indem das Zusammensetzen mit Bewußtseyn zum innern Sinn, der Zeitvorstellung gemäß, einerseits, zugleich aber auch auf das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene, andrerseits bezogen wird. —

Alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zusammengesetztes, und enthalten, wenn dieses gleichartig ist, mathematische Functionen; ist es aber ungleichartig, dynamische Functionen; z. B. was die erstern betrifft: die Kategorie der extensiven Größe: Eins in Vielen; was die Qualität oder intensive Größe betrifft: Vieles in Einem (Jenes die Menge des Gleichartigen, z. B. der Quadratzolle in einer Fläche) dieses der Grad (z. B. der Erleuchtung eines Zimmers). Was aber die dynamische angeht, die Zusammensetzung des Mannigfaltigen, so fern es entweder einander im Daseyn untergeordnet ist (die Kategorie der Kausalität) oder eine der andern zur Einheit der Erfahrung beigeordnet ist (der Modalität als nothwendige Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen in der Zeit).

H. M. Beck*) könnte also wohl auch hierauf seinen Standpunkt von den Kategorien aus zu den Erscheinungen (als Anschauungen a priori) nehmen. —

Die Synthesis der Zusammensetzung des Mannigfaltigen bedarf einer Anschauung a priori, damit die reinen Verstandesbegriffe ein Object hätten und das sind Raum und Zeit. — Aber bei dieser Veränderung des Standpunkts ist der Begriff des Zusammengesetzten, der allen Kategorien zum Grunde liegt, für sich allein sinnleer; d. i., man sieht nicht ein, daß ihm irgend ein Object correspondire; z. B. ob so etwas, das extensive Größe oder intensive (Realität) ist, oder, im dynamischen Fach der Begriffe, etwas, was dem Begriffe der Kausalität (einem Verhältniß, durch seine Existenz der Grund der Existenz eines Andern zu seyn) oder auch der Modalität, ein Object möglicher Erfahrung zu seyn, gegeben werden könne, weil es doch nur bloße Formen der Zusammensetzung (der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen überhaupt) sind und zum Denken, nicht zum Anschauen gehören. —

*) Dermalen Professor der Philosophie zu Rostock, welcher nebst andern Schriften auch neuerdings ein „Lehrbuch der Logik" herausgegeben hat; ein Werk, welches sich durch Scharfsinn und Gründlichkeit ganz vorzüglich empfiehlt. T.

Nun giebt es in der That ſynthetiſche Sätze a priori, denen Anſchauung a priori (Raum und Zeit) zum Grunde liegt, mithin denen ein Object in einer nicht empiriſchen Vorſtellung correſpondirt (den Denkformen können Anſchauungsformen untergelegt werden, die jenen einen Sinn und Bedeutung geben). —

Wie ſind dieſe Sätze nun möglich? — Nicht ſo, daß dieſe Formen des Zuſammengeſetzten in der Anſchauung das Object, wie es an ſich ſelbſt iſt, darſtellen; denn ich kann mit meinem Begriffe von einem Gegenſtande nicht a priori über den Begriff von dieſem Gegenſtande hinauslangen; alſo nur ſo, daß die Anſchauungsformen nicht unmittelbar (direkt) als objectiv, ſondern bloß als ſubjective Formen der Anſchauung, wie nämlich das Subject, nach ſeiner beſondern Beſchaffenheit, vom Gegenſtande afficirt wird, d. i. wie er uns erſcheint, nicht nach dem, was er an ſich iſt (alſo indirect), vorgeſtellt werden. Denn, wenn die Vorſtellung auf die Bedingung der Vorſtellungsart des Vorſtellungsvermögens des Subjects bei den Anſchauungen reſtringirt wird, ſo iſt leicht zu begreifen, wie es möglich iſt, a priori ſynthetiſch (über den gegebenen Begriff hinausgehend) zu urtheilen und zugleich, daß dergleichen erweiternde Urtheile auf andere Art ſchlechterdings unmöglich ſind.

Hierauf gründet ſich nun der große Satz: Gegenſtände der Sinne (des äußern ſowohl als des innern) können wir nie anders erkennen, als bloß, wie ſie uns erſcheinen, nicht nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind; ingleichen: überſinnliche Gegenſtände ſind für uns keine Gegenſtände unſers theoretiſchen Erkenntniſſes. Da aber doch die Idee derſelben wenigſtens als problematiſch (quaestionis instar) nicht umgangen werden kann, weil dem Sinnlichen ſonſt ein Gegenſtück des Nichtſinnlichen fehlen würde; welches einen logiſchen Mangel der Eintheilung beweiſt: ſo wird das letztere zum reinen (von allen empiriſchen Bedingungen abgelöſten) praktiſchen Erkenntniſſe, für das theoretiſche aber als transſcendent betrachtet werden müſſen, mithin die Stelle für dasſelbe auch nicht ganz leer ſeyn.

Was nun die ſchwierige Stelle der Kritik S. 177 u. ff. betrifft, ſo wird ſie auf folgende Art aufgelöſt. —

Die logiſche Subſumtion eines Begriffs unter einem höhern geſchieht nach der Regel der Identität, und der niedrigere Begriff muß hier als homogen mit dem höhern gedacht werden. Die transſcendentale dagegen, nämlich die Subſumtion eines empiriſchen Begriffs (dergleichen die des Zuſammengeſetzten aus Vorſtellungen des innern Sinnes iſt) unter eine Kategorie ſubſumirt, darunter etwas dem Inhalte nach heterogenes wäre, welches der Logik zuwider iſt, wenn es unmittelbar geſchähe; dagegen aber doch möglich iſt, wenn ein empiriſcher Begriff unter einem reiner Verſtandesbegriffe durch einen Mittelbegriff, nämlich dem des Zuſammengeſetzten aus Vorſtellungen des innern Sinnes des Subjects, ſo fern ſie, den Zeitbedingungen gemäß, a priori nach einer allgemeinen Regel ein Zuſammengeſetztes darſtellen, enthält, welches mit dem Begriffe eines Zuſammengeſetztes überhaupt (dergleichen jede Kategorie iſt) homogen iſt und ſo unter dem Namen eines Schema die Subſumtion der Erſcheinungen unter dem reinen Verſtandesbegriffe ihrer ſynthetiſchen Einheit (des Zuſammenſetzens) nach, möglich macht. — Die darauf folgenden Beiſpiele des Schematismus laſſen dieſen Begriff nicht verfehlen.

Und nun — breche ich hiermit ab — bitte mich bald wiederum mit Ihrer Zuſchrift zu beehren, und die Langſamkeit meiner Beantwortung meinem ſchwächlichen Geſundheitszuſtande und der Zerſtreuung durch andere, an mich ergehende, Anſprüche zuzuſchreiben, übrigens aber verſichert zu ſeyn u. ſ. w.

I. Kant.

Anmerkung. Ich habe dieſe Auflöſung buchſtäblich ſo hingeſchriebea, wie ſie in dem Briefe enthalten iſt. Der Leſer wird aber wohl merken, daß die Worte mitunter keinen

sprachrichtigen Zusammenhang darbieten; worauf aber auch der Verfasser selbst in einer untergefügten Anmerkung hindeutet, indem er sagt: „Sie werden hier die Flüchtigkeit und Kürze bemerken, der in einem andern Aufsatze wohl nachgeholfen werden könnte." Er würde dies gewiß auch noch selbst gethan haben; allein man weiß, daß seine Alters-, besonders Gedächtniß-Schwäche ihm öfters, wenn er eine Weile scharf nachgedacht hatte, gebot, einzuhalten, welches auch wohl in dem Augenblicke, da er diesen etwas langen Brief geschrieben hatte, der Fall war. T.

S. 133, Z. 17 und S. 137, Z. 7: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 358 und 365:
In der „Kritik der praktischen Vernunft" S. 73 hat Schopenhauer auf dem Rande geschrieben:
Conf. Krit. d. reinen V. p. 358 u. 364.

S. 141, Z. 6: Zu Schopenhauers 2. Bemerkung S. 379:
Die Stelle lautet nach dieser Ausgabe seiner Werke XI S. 400, 401:

[Teplitz 1816, M. S. m, m, m, m. § 532. 8] Hätte Kant nicht große Fehler gehabt, so würden seine großen Vortrefflichkeiten die Philosophie weiter und auf einen festeren Punkt gebracht haben, als geschehn ist. Sein Hauptfehler aber ist Mangel an Einfalt, Naivität, ingenuité, candeur, statt deren er eine gothische Sinnesart hatte, ein Wohlgefallen an der Vielheit mit Symmetrie, ein unnützes Vervielfältigen des Einfachen, wie in den Gotischen Gebäuden; statt deren aber einfache, große, dem Blick auf Ein Mal sich hingebende Verhältnisse wie in den griechischen Gebäuden viel mehr leisten. Daher seine 12 Kategorien, die überall bei den Haaren hereingezogen werden und eigentlich eine bloße Flause sind: Dieser gothische spielende Geschmack an der Symmetrie ist auch Schuld daran, daß er, indem die drei Vernunftideen aus den drei Arten der Schlüsse entspringen sollen, die Idee von Gott, (welche offenbar aus der Reflexion über das Gesetz der Kausalität entspringt, und auch so von allen Philosophen bewiesen wird, diejenigen Scholastiker, welche das ens realissimum aufstellen, ferner Anselm von Canterbury und Cartesius mit ihren ontologischen Beweisen ausgenommen) aus der Form der disjunctiven Urtheile, höchst gewaltsam ableitet. Siehe Kritik der reinen Vernunft p 379. Daher, daß er nie sich rein die Fragen vorlegte: was ist Verstand, was Vernunft, was Wahrheit, was Daseyn, was Subjekt, was Objekt? was ist's, das ich den Gegenstand und was, das ich die Anschauung desselben nenne? was Schein, Irrthum? u.s.w. was Begriff?! Daß er besonders nie die abstrakte Vernunfterkenntniß von der anschaulichen Verstandeserkenntniß unterschied und so z. B. immer spricht von Prädikaten der Dinge, da doch nur die Begriffe Prädikate haben. Daher seine Schwierigkeit, Dunkelheit, Zweideutigkeit.

Kants Verdienst ist vielleicht in dem einen Ausdruck zu umfassen: er hat entdeckt, daß Subjekt und Objekt eine gemeinschaftliche Grenze haben, zu der man, also eben so wohl vom Subjekt als vom Objekt aus gelangt, und sonach das Objekt seinen allgemeinsten Bestimmungen nach, welche eben seine Berührung mit dem Subjekt sind, a priori bestimmen kann.

S. 151, Z. 28: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 420:
In dem Manuskriptenbande Pandekten schreibt Schopenhauer S. 193 und dann 194 (aufgenommen in „Parerga und Paralipomena") I. Band, 1. Aufl., S. 93—97, diese Ausgabe IV S. 114—118:

„In der Kritik der rationalen Psychologie ist das Argument, welches Kant in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft p. 361 aufstellt als den Paralogismus der Personalität*) theils sehr subtil und schwer zu verstehn, theils wird darin der Gegenstand des Selbstbewußtseyns ohne eigentliche Befugniß plötzlich als ein Gegenstand der äußern Anschauung genommen und danach beurtheilt. Das Wesentliche dieses Arguments ließe sich nun wohl auch so fassen:

*) Ebenfalls sagt er in Kritik der reinen Vernunft, 5. Auflage, p. 420 fälschlich: „Da ich hiezu etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir soferne ich mich denke, gar nicht in der innern Anschauung gegeben ist" u. s. w.

1) Schlechthin und a priori läßt sich behaupten, daß der Lauf der Zeit, mit Allem in ihr, nicht wahrgenommen werden könnte, wenn nicht etwas wäre, das an diesem Lauf nicht Theil nimmt, und mit dessen Stillstand wir seine Bewegung vergleichen: dies urtheilen wir freilich nach der Analogie der Bewegung im Raume: aber Raum und Zeit erläutern einander: wir können uns daher nicht vorstellen, daß wenn Alles in unserm Bewußtsein zugleich und zusammen im Fluss der Zeit fortrückte, dies Fortrücken dennoch wahrnehmbar seyn sollte; sondern müssen dazu ein Feststehendes voraussetzen, an welchem die Zeit vorüberfließt: Für die Anschauung des äußern Sinnes mag dies Feststehende die Materie seyn, welche die bleibende Substanz ist, deren Accidenzien wechseln (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage p. 183, wo der grundfalsche Satz, siehe daselbst) aber hier ist bloß von der Wahrnehmung des inneren Sinnes die Rede, in welche auch die des äußeren wieder aufgenommen wird: und da wiederhole ich, daß, wenn unser Bewußtsein, mit seinem gesammten Inhalt gleichmäßig im Strome der Zeit sich fortbewegte, wir dieser Bewegung nicht inne werden könnten. Im Bewußtsein selbst muss dazu etwas Unbewegliches seyn. Dieses Unbewegliche ist das Subjekt des Erkennens selbst, welches dem Lauf der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts, sowohl in der Außenwelt als auch nach Innen, (wo der Wille in stetem Wechsel von Wohl und Wehe und ihren Zwischenstufen begriffen ist,) unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blick läuft das Leben wie ein Schauspiel zu Ende: und wie wenig es selbst an diesem Lauf theil nimmt, wird uns fühlbar, wenn wir im Alter die Summe der Kindheit und Jugend uns lebhaft vergegenwärtigen.

2. Als bloß denkendes, erkennendes Wesen, erkenne ich mich allein durch den inneren Sinn (Kantisch zu reden) folglich allein in der Zeit. Nun aber kann es, objektiv betrachtet, in der bloßen Zeit kein Beharrliches geben, weil dieses eine Dauer, diese ein Zugleichseyn, folglich ein Nebeneinander, folglich den Raum voraussetzt. (Citat Vierfache Wurzel § 19 und Welt als Wille, Band 1, § 4 S. 10, 11 und S. 531.) Dennoch aber finde ich mich thatsächlich als das Beharrende, d. h. bei allem Wechsel meiner Vorstellungen bleibende und identische Substrat derselben, worauf die Einheit meines Bewußtseyns beruht, welches Substrat zu diesen Vorstellungen sich ebenso verhält wie die Materie zu ihren wechselnden Accidenzien. Demnach verdient dieses Subjekt des Erkennens, eben so wohl wie die Materie den Namen Substanz, ist aber unräumliche Substanz, also einfache Substanz. Da ferner in der bloßen Zeit für sich genommen kein Beharrliches vorkommen kann, diese Substanz aber offenbar nicht objektiv also nicht als Räumliches erkannt wird; so müssen wir ihr Beharren, dem [194] Laufe der Zeit gegenüber als ein Daseyn außerhalb der Zeit denken und sagen: Alles Objekt liegt in der Zeit, aber sein Korrelat, das Subjekt, nicht. Außerhalb der Zeit giebt es nun aber kein Aufhören: also hätten wir hienach eine beharrende, jedoch nicht räumliche, noch zeitliche, folglich unzerstörbare Substanz.

Dies nach Kantischen Principien zu widerlegen, möchte schwer genug seyn, allenfalls nur dadurch möglich, daß man sagt, Nr. 2 dieses Arguments in zweiter Hälfte beruht auf einer empirischen Wahrnehmung: dieser steht die andere Wahrnehmung entgegen, daß das erkennende Subjekt doch an das Leben und an das Wachen gebunden ist, seine Beharrlichkeit in beiden keineswegs beweist, dass sie auch über sie hinaus gehn kann. Denn diese faktische Beharrlichkeit für die Dauer des bewußten Zustandes, ist noch gar sehr weit entfernt und toto genere verschieden von der Beharrlichkeit der Materie (der einzigen wahren Substanz) die wir in der Anschauung kennen und nicht bloß ihre faktische Dauer, sondern ihre nothwendige Unzerstörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung a priori einsehn: und nach Analogie dieser wahren unzerstörbaren Substanz ist es doch, daß wir eine denkende Substanz in uns

annehmen möchten, die einer endlosen Fortdauer gewiß wäre, abgesehen davon, daß dies die Analogie mit einer bloßen Erscheinung wäre. Dies läßt aber auch Gegenreden zu. Zudem beweist Nr. 1 des Arguments a priori daß ein Beharrliches seyn muß, und Nr. 2 a posteriori, daß wir es vorfinden. Im Ganzen scheint das Wahre, welches wie in der Regel jedem Irrthum, so auch dem der rationalen Psychologie zum Grunde liegt, die nur aus dessen übereilter Ausbildung entstanden ist, — hier seine Wurzel zu haben. Dies Wahre ist, daß selbst in unserem Bewußtseyn ein ewiger Punkt nachzuweisen ist, aber auch nur ein Punkt, und auch gerade nur nachweisbar, ohne daß er als solcher und an sich Stoff zu fernerer Einsicht und Beweisführung gäbe.

Ich nach meiner Lehre sage, das Subjekt des Erkennens ist das, was Alles erkennt, aber nicht erkannt wird: Dennoch fassen wir es als den beharrlichen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft, ja deren Lauf nur im Gegensatz eines solchen Bleibenden denkbar ist. Dieses ist der Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt. Dies Subjekt des Erkennens aber ist wie der Leib, als dessen Funktion es auftritt, Erscheinung des Willens, dessen Existenz als Ding an sich, und daher außerhalb der Formen der Erscheinung, hier als Substrat des Korrelats aller Erscheinung, also des erkennenden Subjekts, sich solchermaaßen selbst für die Reflexion auf uns selbst manifestirt und zugleich uns den Erklärungsgrund für die Identität der Person und für das Gedächtnis giebt."

Zu S. 162 ff.:
In dem Schopenhauerschen Exemplar sind Thesis und Antithesis nicht richtig gegenübergestellt. Die Seiten sind überhaupt nicht numeriert und wurden nicht so zusammengestellt, daß immer links die Thesis und rechts die Antithesis steht. Bei der 2. Antinomie ist die Thesis rechts und zwar vor der zur Anmerkung zur ersten Antinomie zur Thesis gehörigen Seite und auch die folgenden Seiten sind verhoben.

S. 197, Z. 27: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 556:
In seinem Exemplar von Kants Kritik der praktischen Vernunft hat Schopenhauer am Rande der S. 186 nur geschrieben:

Kr. der reinen Vernunft s. 556.

S. 243: Zu Schopenhauers Bemerkung auf dem rückwärtigen Vorsatzblatt:
Nach der Ausgabe von Dr. Weiß I (S. 920—923) steht auf dem Handexemplar der 1. Ausgabe von „Welt als Wille u. V." nach den Worten auf S. 614, Zeile 3 „betrachten werden" auf einem weißen Blatte folgendes, das im Wesentlichen in der 2. Aufl. S. 489 ff. und in den Brief an Rosenkranz v. 24. Aug. 1837 aufgenommen worden ist:

Die Kanten über diesen Punkt hier gemachten Vorwürfe treffen eigentlich durchaus nur die 2te und alle folgenden Ausgaben der Krit. d. r. V. nicht aber die erste Ausg. — In dieser nämlich ist das 1ste Hauptstück des 2ten Buches der transc. Dialektik völlig verschieden von demselben in den folgenden Ausgaben auch um 31 Seiten länger und in selbigem spricht Kant zwar den Satz Kein Objekt ohne Subjekt nicht in dieser kurzen Formel aus, setzt aber sehr deutlich, schön und ausführlich auseinander (pp. 348 bis 392) daß die ganze objektive Welt schlechterdings nichts andres als Vorstellung ist und alles Objekt als solches allein im Subjekt als dessen Vorstellung sein Daseyn haben kann; z. B. p. 383 „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit des Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."

Daß Kant diesen wichtigen und schönen Theil seines Buchs nachher weggelassen hat, will er keineswegs zwar nicht eingeständlich als eine Zurücknahme desselben angesehn wissen; sondern sagt, mancher Leser möchte das Weggelassene ungern vermissen und man könne es beliebig durch Vergleichung mit der 1sten Ausg. ersetzen: als Grund der Weglassung aber giebt er an, daß da er bei der 2ten Ausg. vieles hinzuzusetzen gefunden, er um das Buch nicht gar zu voluminös zu machen, jene Stelle weggelassen habe, (Vorrede zur 2ten Ausg. p. XLII). Inzwischen stehn in der 2ten Aufl., p. 275 Dinge, die zu den weggelassenen Stellen passen und mir scheint daß Kant durch die schlechten und ver-

schrobenen Einwendungen der Gegner selbst irre gemacht worden und daher sich verleiten lassen wegzustreichen was ihnen den größten Anstoß gegeben und am (615:) ärgsten mißverstanden worden. Wie dem auch sei, so hat Kant diese Stellen nie désavouirt und sie gehören zu dem Schönsten und Tiefsinnigsten, das er je geschrieben. Sie müssen daher vom Untergange gerettet werden, der ihnen droht, da die 1ste Aufl. schon sehr selten geworden ist und mir erst 1826 zu Gesicht gekommen. Bei der nächsten neuen Ausgabe würde es Pflicht des Verlegers seyn, jene Stelle wieder einzuschieben. Einstweilen lasse ich sie in der Zugabe abdrucken. (613): Allein dieses ist ein falsches Vorgeben und Kant verfährt hier unredlich: welcher aus der Vergleichung mit der 2ten Ausg. die wir sogleich anstellen werden klar wird. Er hat nämlich in der 2ten Ausg. nicht nur das angeführte schöne Kapitel ganz weglassen und dafür ein halb so langes viel unbedeutenderes geschrieben unter demselben Titel; sondern er hat auch der 2ten Ausg. pp. 274 bis 279 eine förmliche Widerlegung des Idealismus einverleibt, die das grade Gegentheil der angeführten und nun weggelassenen schönen Stellen ausspricht, und alle die Irrthümer wieder selbst verficht, welche die weggelassene Stelle auf das gründlichste und schönste widerlegt hatte. Die hier gegebene seynsollende Widerlegung des Idealism ist so grundschlecht, so offenbar bloße Sophisterei, zum Theil selbst so konfuser Gallimathias, daß sie ihrer Stelle in seinem unsterblichen Werk ganz unwürdig ist: im Bewußtseyn ihrer Unzulänglichkeit hat er sie noch in der Vorrede p. XXXIX, durch Aenderung einer Stelle verbessern und durch eine lange konfuse Anmerkung verfechten wollen. Aber er hat vergessen nun auch durchgängig aus der 2ten Aufl. alle die Stellen zu streichen, welche mit dem neu hinzugethanen in grabem Widerspruch stehn, hingegen mit dem Weggelassenen vollkommen harmoniren. Desgleichen sind besonders der ganze 6te Abschnitt der Antinomie der r. Vernunft, desgleichen alle die Stellen welche ich p. 615 gleichsam verwundert angeführt habe, weil mir die 1ste Ausg. und dieser Unterschleif unbekannt waren. Woher nun dieses inkonsequente und unwürdige Verfahren K.'s? — Die Vorrede zur 2ten Aufl. und die Vergleichung mit den ersten (612:) Angriffen auf sein Werk giebt den Aufschluß. K. hat sich durch die Einwendungen der in der damaligen Philosophie verhärteten Gegner und durch den Vorwurf, daß er den Berklejanischen Idealismus wiedergebe, intimidiren und irre machen lassen. (616:) Daß es also Menschenfurcht war, welche K'n zur gänzlichen Umarbeitung und Verunstaltung der Kritik der rationalen Psychologie bewogen hat, ist auch daraus ersichtlich, daß seine Angriffe auf jene geheiligte Lehre des alten Dogmatismus in der neuen Darstellung viel schwächer, furchtsamer schüchterner und ungründlicher sind als in der ersten und daß er sie um zu besänftigen, sogleich versetzt hat mit vorläufigen, aber hier noch gar nicht hingehörenden und dem Zusammenhang nach noch nicht verständlichen Erörterungen der Seelenunsterblichkeit aus Gründen der praktischen Vernunft und als Postulat derselben. (612:) Dies furchtsame Zurückweichen also hat ihn so weit geführt, daß er, über den Hauptpunkt aller Philosophie, nämlich das Verhältniß des Realen zum Idealen in der Erkenntniß, die Gedanken, welche er ohne Zweifel in den kräftigsten Jahren seines Daseyns gefaßt und sein ganzes Leben hindurch gehegt hatte, nun 1787 in seinem 64ten Jahr mit dem Leichtsinn des spätern Alters, widerrief, aber aus falscher Schaam nicht ein Mal eingeständlich, sondern durch eine Hinterthür entschlüpfend sein System im Stich ließ: durch dies Verfahren ist die Kr. d. r. V. in der 2ten und folgenden Ausg. ein sich selbst widersprechendes Buch geworden. Wem sollen wir nun beitreten, dem K. der 1sten oder 2ten Ausg.? — Unbedenklich dem der 1sten: denn die allein mit sich selbst übereinstimmende Vernunft-Kritik, wie sie 1781 erschienen, ist gewiß zuverlässig das Resultat der Gedanken, die K im fähigsten Alter gefaßt und viele Jahre hindurch überlegt hatte, bis er im 57sten Jahr damit auftrat. Was er später im 64 J u. offenbar auf äußere

Veranlassung geschrieben, kann dagegen gar nicht in die Waagschaale gelegt werden. Denn die Erfahrung hat jederzeit bestätigt, was Helvetius sagt, daß alle ursprünglich eigenen und ganz völlig originellen Gedanken dem Menschen, der (als eine portentose Ausnahme) ihrer fähig ist, nur bis zum 35 J[ahre] kommen später kann er nur sich selbst amplifiziren wiederholen und kommentiren. (611:) Vollends im 64sten J. ist die große Stärke des Geistes in Jedem erloschen. Und welche Verwüstungen die Zeit in K's Geiste angerichtet, zeigen die spätern Schriften z. B. die Anthropologie, und endlich die Beschreibung seiner 4 letzten Lebensjahre. Ohne alles Bedenken erkläre ich daher die spätern Ausgaben der Krit. für völlig inkompetent gegen die erste ja in gewissem Sinne für unächt: und ich freue mich über allen Ausdruck in der ersten mir erst 1826 zu Gesicht gekommenen Ausg. die Wahrheiten, die ich selbst gefunden und an denen mich die Krit. d. r. V., wie ich sie bis dahin gekannt, nicht irre machen konnte, nun auch vom ächten K bestätigt und unvergleichlich schön auseinandergesetzt zu finden. An K's Beispiel sehn wir übrigens, wie sehr ein großer Mann fehlt und Gefahr läuft, wenn er dem Gerede der ewig Unmündigen, d. h. der Menschen wie sie in der Regel sind, Einfluß auf sich verstattet und vergißt da die meisten Menschen, und folglich auch die Meisten mit der Feder in der Hand, gar nicht werth sind, daß man einen Augenblick auf ihr Urtheil achte: wenigstens gilt dies, wenn von den höchsten Anstrebungen des menschlichen Geistes, d. h. Philosophie und Kunst die Rede ist. Wir sehn was K davon gehabt hat sich mit jener (610:) Fabrikwaare der Natur zu kompromittiren. — Leider circuliert die verdorbene und verballhornte Ueberarbeitung der Kr. d. r. V. jetzt in 7 Ausgaben; dagegen ist die ächte 1ste Ausg. schon sehr selten geworden: sie unverändert abzudrucken wäre wohlgethan; da jedoch die 2te Ausgabe manche schätzbare hinzugekommene Erläuterungen besonders in der transsc. Aesthetik enthält, so wäre das beste die nächste Ausgabe nach der 2ten zu machen ihr jedoch das 1ste Hauptstück des 2ten Buchs der transsc. Dialektik nach der 1sten zu machen, ihr jedoch alles was in der 2ten Ausg. hinzugekommen als Anhang hinten beizugeben mit gehöriger Auskunft darüber. Da es damit noch lange dauern könnte, lasse ich hier den Haupttheil jenes Kapitels abdrucken im Anhang. Denn diese Stellen gehören in jedem Fall zu dem schönsten und Tiefsinnigsten das K. jemals geschrieben: wie sehr sticht der klare, besonnene, bestimmte Vortrag in denselben ab gegen das undeutliche, winkelzügige Gerede in den dafür der 2ten Aufl. eingeschobenen Stellen! Ein so wichtiger Theil des wichtigsten Buches der deutschen Literatur, ja, die heiligen Vedas allemal ausgenommen, des wichtigsten aller Bücher, die je geschrieben worden, muß von dem ihm schon drohenden Untergange durchaus gerettet werden. Seine interimistische Stelle finde er also einstweilen als hochverehrter Gast in meinem Buche. (im wesentl. übergeg. in Weltalls W. u. V. I, S. 514,$_{30}$—516,$_{5}$ dieser Ausgabe und den daselbst genannten Brief an Rosenkranz vom 24. August 1837.

Die Randbemerkungen

zu

Prolegomena

zu

einer jeden
künftigen Metaphysik,
die als Wissenschaft wird auftreten können.

[4] Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig sey, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sey."

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, daß sie sich nicht wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und daurenden Beyfall setzen kan? Ist sie keine, wie geht es zu, daß sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich groß thut, und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstriren, so muß doch einmal über die Natur dieser angemaßten Wissenschaft etwas sicheres ausgemacht werden; denn auf [5] demselben Fuße kan es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beynahe belachenswerth, indessen daß jede andre Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst seyn will, deren Orakel jeder Mensch befrägt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, daß diejenigen, die sich stark genug fühlen, in andern Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmaßt, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maaß und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

einen ande[rn Grund] siehe p[. 12 u. 13]

Beim Einbinden weggeschnitten.

[17] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Kenntnisse beurtheilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich ge[18]zweifelt werden muß, bringt nichts anders zuwege, als daß man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem sonst schon bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur, daß einem alles äußerst verunstaltet, widersinnisch und kauderwelsch vorkommen muß, weil man nicht die

Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabey zum Grunde legt. Aber die Weitläufigkeit des Werks, so fern sie in der Wissenschaft selbst, und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabey unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünctlichkeit, sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vortheilhaft seyn mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachtheilig werden müssen.

Auf Seite 22 unter dem Schlusse der Einleitung:
Erste Auflage 1788.

---

[23]

Prolegomena

Vorerinnerung von dem Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis.

§ 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Dies ist eine petitio principii.

petitio principii

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch seyn können. Die Principien derselben, [24] (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen seyn: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis seyn. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bey ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft. ⌜

⌜ [25] Wir nehmen nämlich zum voraus an, daß nur das was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reicht als mögliche Erfahrung. Und dann kommt Kant und zeigt uns, daß es, als Form des Intellekts, doch nicht weiter reichen kann.

Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntniß heißen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf die Critik d. r. V. S. 712 u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und gnugthuend dargestellt worden ist. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntnis.

[7] Das „selbst“ ist mit Bleistift durchstrichen.

§ 2.

Von der Erkenntnißart, die allein metaphyſiſch heiſſen kan.

a)

Von dem Unterſchiede ſynthetiſcher und analytiſcher Urtheile überhaupt.

Metaphyſiſche Erkenntniß muß lauter Urtheile a priori enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer [25] Quellen. — petitio principii
[26] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

c)

Synthetiſche Urtheile bedürfen ein anderes Prinzip, als den Satz des Widerſpruchs.

Es giebt ſynthetiſche Urtheile a posteriori, deren Urſprung empiriſch iſt; aber es giebt auch deren, die a priori gewiß ſeyn, und die aus reinem Verſtande und Vernunft entſpringen. Beyde kommen aber darin überein, daß ſie nach dem Grundſatze der Analyſis, nämlich, dem Satze [27] des Widerſpruchs allein nimmermehr entſpringen können; ſie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob ſie zwar aus jedem Grundſatze, welcher er auch ſey, jederzeit dem Satze des Widerſpruchs gemäß abgeleitet werden müſſen; denn nichts darf dieſem Grundſatze zuwider ſeyn, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kan.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

2) Mathematiſche Urtheile ſind insgeſamt ſynthetiſch.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[30] Einige andere Grundſätze, welche die Geometer vorausſetzen, ſind zwar wirklich analyſtich und beruhen auf dem Satze des Widerſpruchs, ſie dienen aber nur, wie identiſche Sätze, zur Kette der Methode und nicht aus Prinzipien, z. B. a = a, das Ganze iſt ſich ſelber gleich, oder (a + b) > a, d. i. das Ganze iſt gröſſer als ſein Theil.

[55] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Daß der vollſtändige Raum (der ſelbſt keine Grenze eines andern Raumes mehr iſt) drey Abmeſſungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr [56] derſelben haben könne,

---

[20] Das „jedem" durchſtrichen und mit Tinte „jenem" hineingefügt, dann dieſes Wort wieder durchſtrichen und die Durchſtreichung von „jedem" verwiſcht.

[21] „aus" mit Tinte durchſtrichen und dafür am Rande „als" geſchrieben.

wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Puncte nicht mehr als drey Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kan gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner a priori, weil er apodictisch gewiß ist, daß man verlangen kan, eine Linie solle ins Unendliche gezogen (in indefinitum), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloß an der Anschauung hängen kan, nämlich so fern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden.

[61] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Hobbes? ? Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, sofern sie blos den Raum beträfen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begrifs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wol aus physischen Punkten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kan.

[62] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. !

[63] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Daß man, unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehöreten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lock's Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack ꝛc. Daß ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den

conf. Hume essay on understand, ess. XII p. 243.

[5] Der Beistrich nach „ist" mit Tinte durchstrichen und dafür : gesetzt.

Raum, mit allem was ihm anhängig iſt, (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt ꝛc.) auch mit zu bloſſen Erſcheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindeſten Grund der Unzuläſſig[64]keit anführen, und ſo wenig, wie der, ſo die Farben nicht als Eigenſchaften, die dem Object an ſich ſelbſt, ſondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten laſſen, darum ein Idealiſt heiſſen kan: ſo wenig kan mein Lehrbegrif idealiſtiſch heiſſen, blos deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenſchaften, die die Anſchauung eines Körpers ausmachen, blos zu ſeiner Erſcheinung gehören; denn die Exiſtenz des Dinges, was erſcheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, ſondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an ſich ſelbſt ſey, durch Sinne gar nicht erkennen können.

[67] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wage ich es aber, mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich iſt, wenn ich ſie für Beſchaffenheiten [68] ausgebe, die den Dingen an ſich ſelbſt anhingen, (denn was ſollte mich da hindern, ſie auch von eben denſelben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet ſeyn und vor ſie paſſen oder nicht, dennoch gelten zu laſſen? alsdenn kan ein wichtiger Irrthum entſpringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhangende Bedingung der Anſchauung der Dinge war, und ſicher vor alle Gegenſtände der Sinne, mithin alle nur mögliche Erfahrung galt, vor allgemein gültig ausgab, weil ich ſie auf die Dinge an ſich ſelbſt bezog, und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einſchränkte.

[69] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Da ich alſo den Sachen, die wir uns durch Sinne vorſtellen, ihre Wirklichkeit laſſe, und nur unſre ſinnliche Anſchauung von dieſen Sachen dahin einſchränke, daß ſie in gar keinem Stücke, ſelbſt nicht in den reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als blos Erſcheinung jener Sachen, niemals aber die Beſchaffenheit derſelben an ihnen ſelbſt vorſtellen, ſo iſt dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine [70] Proteſtation wider alle Zumuthung eines Idealism iſt ſo bündig und einleuchtend, daß ſie ſogar überflüſſig ſcheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem ſie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten, und niemals über den Geiſt der philoſophiſchen

[22] Nach „laſſen?“ mit Tinte die Klammer) geſchloſſen.

Benennungen urtheilen, sondern blos am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, um diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn daß ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealisms gegeben habe, kan keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des Cartes (wiewol dieser nur eine Aufgabe war, gegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartesens Meinung, jedermann frey stand, die Existenz der cörperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals gnugthuend beantwortet werden könte) oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkley (wowider und andre ähnliche Hirngespinste unsre Critik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen, (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealism in recipirter Bedeutung aus) denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt: [71] daß sie nicht Sachen, (sondern blosse Vorstellungsarten) auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bey mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnißvermögen bedeutet, sollte diese Misdeutung verhüten. Ehe sie aber dieselbe doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den critischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealism ist, wirkliche Sachen, (nicht Erscheinungen) in blosse Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloße Vorstellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealism nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heissen mag, welche beyde durch meinen, sonst sogenannten transscendentalen, besser critischen Idealism haben abgehalten werden sollen.

⌜ besser: skeptischen

Realism

[77] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch seyn, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern, daß über das Empirische, [78] und überhaupt über

das der sinnlichen Anschauung gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt, und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urtheile, so fern sie objective Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurteile. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegrifs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist. Alle unsere Urtheile sind zuerst bloße Wahrnehmungsurtheile: sie gelten blos vor uns, d. i. vor unser Subject, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenso für jedermann gültig seyn solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anders als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben.

[81] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurteil selbst möglich sey. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewust bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die bloß den Sinnen angehört. Aber zweytens gehört auch dazu das Urteilen (das bloß dem Verstande zukömmt).

[83] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kan, zuerst erfordert: daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begrif der Ursache, welcher das Urteil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.*) Dadurch wird nun nicht

*) Um ein leichter einzusehendes Beyspiel zu haben, nehme man folgendes. Wenn die Sonne den Stein beschein, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und

dieſe Ausdehnung, als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zuſtande, oder in mehreren meiner Zuſtände, oder in dem Zuſtande der Wahrnehmung anderer gehörig, ſondern als dazu nothwendig gehörig, vorgeſtellt, und dies Urtheil: die Luft iſt elaſtiſch, wird allgemeingültig, und dadurch allererſt Erfahrungsurtheil, daß gewiſſe Urtheile vorhergehen, die die Anſchauung der Luft unter den Begrif der Urſache und Wirkung ⌜ ſubſumiren und dadurch die Wahrnehmungen [84] nicht blos reſpective aufeinander in meinem Subjecte, ſondern in Anſehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetiſchen) beſtimmen, und auf ſolche Art das empiriſche Urtheil allgemeingültig machen.

⌜ müßte wenigſtens heißen: Subſtanz und Accidenz

Zergliedert man alle ſeine ſynthetiſchen Urtheile, ſo fern ſie objectiv gelten, ſo findet man, daß ſie niemals aus bloſſen Anſchauungen beſtehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, ſondern daß ſie unmöglich ſeyn würden, wäre nicht über die von der Anſchauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verſtandesbegrif hinzugekommen, unter dem jene Begriffe ſubſumirt, und ſo allererſt in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft worden. Selbſt die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachen Axiomen ſind von dieſer Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundſatz: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweyen Puncten, ſetzt voraus, daß die Linie unter den Begrif der Größe ſubſumirt werde, welcher gewiß keine bloſſe Anſchauung iſt, ſondern lediglich im Verſtande ſeinen Sitz hat, und dazu dient, die Anſchauung (der Linie) in Abſicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Anſehung der Quantität derſelben, nämlich der Vielheit (als judicia plurativa*) zu beſtimmen, indem unter ihnen verſtanden [85] wird, daß in einer gegebenen Anſchauung dieſes gleichartige enthalten ſey.

!!

andere auch noch ſo oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden ſich nur gewöhnlich ſo verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, ſo kommt über die Wahrnehmung noch der Verſtandesbegrif der Urſache hinzu, der mit dem Begrif des Sonnenſcheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das ſynthetiſche Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

*) So wollte ich lieber die Urtheile genannt wiſſen, die man in der Logik particularia nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält ſchon den Gedanken, daß ſie nicht allgemein ſind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urteilen) anhebe und ſo zur Allheit fortgehe, ſo kan ich noch keine Beziehung auf die Allheit beymiſchen: ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die

[87] § 21.

Das Erfahrungsurtheil muß also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hiedurch als allgemeingültig bestimmt, und dieses kan nichts anders seyn, als derjenige Begrif, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der andere, als an sich [88] bestimmt vorstellt, d. i. ein Begrif von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kan.

§ 22.

Die Summe hievon ist diese: Die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist Vorstellungen in einem Bewußtseyn vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder blos relativ aufs Subject und ist zufällig und subjectiv, oder sie findet schlechthin statt, und ist nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtseyn ist das Urtheil. Also ist Denken so viel, als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder blos subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtseyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objectiv, wenn sie in einem Bewußtseyn überhaupt d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewußtseyn zu vereinigen. Dienen aber eben dieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der *nothwendigen* Vereinigung derselben in einem Bewußtseyn, mithin Prinzipien objectiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewußtseyn ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft ver[89]schiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtseyn, so fern dieselbe noth-

[85] Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen untergelegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beym Alten lassen.

[10] Bei „andere" mit Tinte ein „n" hinzugesetzt.

[10] Nach „Begrif" mit Bleistift ein „ist" hinzugefügt.

wendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vorgestellt wird.*)

§ 23.

[90] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unsrer vorliegenden zweyten Frage liegt: Wie ist reine Vernunftwissenschaft möglich? aufgelöset.

[92] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 25.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Daseyn, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch, und niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich seyn, wenn sie nicht unter Grundsätzen a priori steht, welche die Erfahrungserkenntnis in Ansehung derselben allererst möglich machen.

[97] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 27.

Hier ist nun der Ort, den Humischen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der

*) Wie stimmt aber dieser Satz, daß Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze: daß Erfahrung, als Erkenntnis a posteriori, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begrifs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst, durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung, erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zustande komme, darüber muß die Critik im Abschnitte von der transsc. Urtheilskraft, Seite 137 u. f. nachgesehen werden.

Ich aber sage, daß sogar die Anschauung, die Wahrnehmung selbst, nicht allererst das Urtheilen über dieselbe, aus der Funktion des reinen Verstandes entspringt.

[11] „Vernunft" mit Tinte durchstrichen und „Natur" darüber geschrieben.
[18] Nach „und" mit Tinte „kann" eingefügt.

Cauſſalität, d. i. der Beziehung des Daſeyns eines Dinges auf das Daſeyn von irgend etwas anderem, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Ich ſetze noch hinzu, daß wir eben ſo wenig den Begrif der Subſiſtenz d. i. der Nothwendigkeit darin einſehen, daß dem Daſeyn der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das ſelbſt kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge ſeyn könne, ja ſogar, daß wir uns keinen Begrif von der Möglichkeit eines ſolchen Dinges machen können, (obgleich wir in der Er[98]fahrung Beyſpiele ſeines Gebrauchs aufzeigen können), imgleichen, daß eben dieſe Unbegreiflichkeit auch die Gemeinſchaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzuſehen iſt, wie aus dem Zuſtande eines Dinges eine Folge auf den Zuſtand ganz anderer Dinge auſſer ihm, und ſo wechſelſeitig, könne gezogen werden, und wie Subſtanzen, deren jede doch ihre eigene abgeſonderte Exiſtenz hat, voneinander und zwar nothwendig abhängen ſollen. Gleichwol bin ich weit davon entfernt, dieſe Begriffe als blos aus der Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgeſtellt wird, als angedichtet, und vor bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorſpiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß ſie und die Grundſätze aus denſelben a priori vor aller Erfahrung feſt ſtehen, und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freylich nur in Anſehung der Erfahrung haben.

?

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[100] § 29.

Verwechslung des logiſchen Grundes mit der Urſach

Um einen Verſuch an Humes problematiſchen Begrif (dieſer ſeiner crux metaphysicorum), nämlich dem Begriffe der Urſache, zu machen, ſo iſt mir erſtlich vermittelſt der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich, ein gegebenes Erkenntniß als Grund, und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es iſt aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältniſſes angetroffen wird, die da ſagt: daß auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere, (obgleich nicht umgekehrt) beſtändig folgt, und dieſes iſt ein Fall, mich des hypothetiſchen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu ſagen, wenn ein Cörper lange genug von der Sonne beſchienen iſt, ſo wird er warm. Hier iſt nun freylich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begrif der Urſache. Allein ich fahre fort, und ſage: wenn obiger Satz, der blos eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſeyn ſoll, ſo muß er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſeyn: Sonne iſt durch ihr

Licht die Urſache der Wärme. Die obige empiriſche Regel wird nunmehr als Geſetz angeſehen, und zwar nicht als geltend blos von Erſcheinungen, ſondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und alſo nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich ſehe alſo den Begrif der Urſache, als einen zur bloſſen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begrif, und deſſen Möglichkeit als [101] einer ſynthetiſchen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtſeyn überhaupt, ſehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Urſache, ſehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begrif der Urſache ganz und gar keine den Dingen, ſondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich daß dieſe nur eine objectiv-gültige Erkenntnis von Erſcheinungen und ihrer Zeitfolge ſeyn könne, ſo fern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetiſcher Urteile verbunden werden kan.

[104] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 32.

Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her, haben ſich Forſcher der reinen Vernunft, außer den Sinnenweſen oder Erſcheinungen, (phaenomena) die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen, (noumena) welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht, und da ſie, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war, Erſcheinung und Schein für einerley hielten, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zugeſtanden.

In der That, wenn wir die Gegenſtände der Sinne, wie billig, als bloſſe Erſcheinungen anſehen, ſo geſtehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liege, ob wir daſſelbe gleich nicht, wie es an ſich beſchaffen ſey, ſondern nur ſeine Erſcheinung, d. i. [150] die Art, wie unſre Sinne von dieſem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verſtand alſo, eben dadurch, daß er Erſcheinungen annimmt, geſteht auch das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daß die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſſer Verſtandesweſen nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſey.

! Unſere critiſche Deduction ſchließt dergleichen Dinge (noumena) auch keineswegs aus, ſondern ſchränkt vielmehr die Grundſätze der Äſthetik dahin ein, daß ſie ſich ja nicht auf alle Dinge erſtrecken ſollen, wodurch alles in bloſſe Erſcheinung ver-

[31] Das „150“ mit Tinte in „105“ verbeſſert.

wandelt werden würde, sondern daß sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowol als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnenwesen gehen, und, so bald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

Dann müßten aber jene hypostasirten Wesen alles andre, nur nicht Verstandeswesen heißen: da sie ja eben für den Verstand nicht sind.

[117] —

§ 39.
Anhang zur reinen Naturwissenschaft von dem System der Categorien.

[119] —

Bey einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniss gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die 7te, 8te, 9te Categorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Prinzip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präzision bestimmt werden könten.

!

[120] —

Das Wesentliche aber in diesem System der Categorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Prinzip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: daß vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konte. Denn da zeigte sich, daß sie sich selbst nichts als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem [121] Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, daß sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdenn nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemein-

gültigkeit zu verschaffen, und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Categorien, die sie zugleich auf den bloßen Erfahrungsgebrauch einschränkte, ließ sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntniß, welches unter dem ! Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düstern und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen, und vor wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

[124] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der transscendentalen Hauptfrage

Dritter Theil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

[128] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 43.

Es ist jederzeit in der Critik mein größtes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnißarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch allein zu jeder derselben gehörigen Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könte, [129] damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könte, sondern auch den noch nie vermutheten, aber unschätzbaren Vortheil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classifizirung und Specificirung der Begriffe a priori, mithin nach Principien zu erkennen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Eintheilung derselben in categorische, hypothetische und disjunctive, nothwendig. Die darauf gegründeten Ver[130]nunft-

[27] Das „allein" mit Tinte durch Durchstreichen der beiden letzten Buchstaben in „alle" verbessert.

begriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale), zweytens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegrifs des Möglichen.*) Die erste Idee war physiologisch, die zweyte cosmologisch, die dritte theologisch, und, da alle drey zu einer Dialectik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Einteilung der ganzen Dialectik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derselben, durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, daß alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kan, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[133] § 45.

Vorläufige Bemerkung zur Dialectik der reinen Vernunft.

Wir haben oben Paragraph 33, 34 gezeigt: daß die Reinigkeit der Categorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmung die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich, über alle Erfahrung hinaus, auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn in concreto verschaffen könte, sie als blos logische Functionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber vor sich allein keinen bestimmten Begrif von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser

*) Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, respectiv auf einen gewissen Begrif, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegrif aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmter angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerley sey, wodurch sie die Idee eines Inbegrifs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält.

[6] Das „physiologisch" durch Durchstreichen von „hysi" und Darüberschreiben von „sych" mit Tinte in „psychologisch" verbessert.

? Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne
Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache,
? die aber nicht in der Zeit wirkte, u. s. w., da man ihnen
denn Prädicate beylegt, die blos dazu dienen, die Gesetz-
mässigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwol
alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Er-
fahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Be-
griffe wiederum alle Bedeutung verlieren.
[134] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 46.

I. Psychologische Ideen. (Critik S. 341 u. f.)

Man hat schon längst angemerkt, daß uns an allen Sub-
stanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was [135] übrig
bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgesondert
worden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sey, und
über diese Schranken unsrer Einsicht vielfältig Klagen geführt.
Es ist aber hiebey wohl zu merken, daß der menschliche Verstand
darüber nicht in Anspruch zu nehmen sey: daß er das Substantiale
der Dinge nicht kennt, d. i. vor sich allein bestimmen kan, son-
dern vielmehr darüber, daß er es, als eine blosse Idee, gleich
einem gegebenen Gegenstande bestimmt, zu erkennen verlangt.
Die reine Vernunft fodert, daß wir zu jedem Prädicate eines
? Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches
nothwendigerweise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein
Subject und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen)
? suchen sollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir ge-
langen können, vor ein letztes Subjekt halten sollen, und daß
das Substantial selbst niemals von unserm noch so tief eindringen-
den Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt
? wäre, gedacht werden könne; weil die specifische Natur unseres
Verstandes darin besteht, alles discursiv d. i. durch Begriffe,
? mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das
absolute Subject jederzeit fehlen muß. Daher sind alle reale
Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen,
so gar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die
Wirkung einer Kraft vorstellen muß, dazu uns das Subject
fehlt.
[137] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 47.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Beharrlichkeit kan aber niemals aus dem Begriffe einer
Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der

Erfahrung bewieſen werden. Dieſes iſt bei der erſten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden, (Critik S. 182) und, will man ſich dieſem Beweiſe nicht ergeben, ſo darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, was ſelbſt nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, zu beweiſen, daß ſein Daſeyn durchaus beharrlich ſey, und daß es, weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen, oder vergehen könne. Dergleichen ſynthetiſche Sätze a priori können niemals an ſich ſelbſt, ſondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, [138] als Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bewieſen werden. d. h. auf die Materie

[139] § 49.

Empiriſch außer mir iſt das, was im Raume angeſchaut wird, und [140] da dieſer ſammt allen Erſcheinungen, die er enthält, zu den Vorſtellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgeſetzen eben ſowol ihre objective Wahrheit beweiſet, als die Verknüpfung der Erſcheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenſtandes des innern Sinnes), ſo bin ich mir vermittelſt der äußeren Erfahrung eben ſowol der Wirklichkeit der Körper, als äußerer Erſcheinungen im Raume, wie vermittelſt der innern Erfahrung des Daſeyns meiner Seele in der Zeit, bewuſt, die ich auch nur, als einen Gegenſtand des innern Sinnes, durch Erſcheinungen, die einen innern Zuſtand ausmachen, erkennen, und wovon mir das Weſen an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt, unbekant iſt.

[141] Der materiale Idealism, da Erſcheinungen als Erſcheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt alſo ſich ſehr leicht heben, und es iſt eine eben ſo ſichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) exiſtieren, als daß ich ſelbſt, nach der Vorſtellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begriff: außer uns, bedeutet nur die Exiſtenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht blos den Gegenſtand der innern Anſchauung (in der Zeit), ſondern das Subject des Bewußtſeyns, ſo wie Körper nicht ? blos die äußere Anſchauung (im Raume), ſondern auch das Ding an ſich ſelbſt bedeutet, was dieſer Erſcheinung zum Grunde liegt; ſo kan die Frage: ob die Körper (als Erſcheinungen des äuſſern Sinnes) außer meinen Gedanken als Körper

[25] In „erkennen" das Schluß „n" mt Tinte weggeſtrichen.

existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneinet werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychololgie) außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muß eben so wohl verneinet werden. Auf solche Weise ist alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden, und gewiß. Der formale Idealism (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der [142] Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas außer uns existierendes, so können alle Criterien der Erfahrung außer unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände außer uns beweisen.

§ 50.

II. Cosmologische Ideen (Crit. S. 405 u. f.)

[143] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Categorien so deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweistümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transscendenter Ideen nicht mehr als vier, so viel als Classen der Categorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen cosmologischen Ideen gemäß giebt es auch nur viererley dialectische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialectisch sind, dadurch selbst beweisen, daß einer jeden, nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft, ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kan, sondern die den Philosophen nöthigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück zu gehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie, enthält nun folgende vier Sätze samt ihren Gegensätzen.

[144]

1.

Satz.

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz.

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

2.

Satz.

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz.

Es ist nichts Einfaches, sondern alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz.

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freyheit.

Gegensatz.

Es ist keine Freyheit, sondern alles ist Natur.

!

theilbar

4.

Satz.

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendig Wesen.

Gegensatz.

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig.

[147] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 52c.

[148] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenn ich nun nach der Weltgröße, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es vor alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sey unendlich, als sie sey endlich. Denn keines von beiden kan in der Erfahrung enthalten seyn, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, nach der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich ist: das sind nur Ideen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[150]

§ 53.

In der ersten Classe der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin: daß, was sich

[32] Das „a“ in „nach“ mit Tinte durchstrichen und „o“ darüber geschrieben.

widerſpricht (nämlich Erſcheinung als Sache an ſich ſelbſt) als vereinbar in einem Begriffe vorgeſtellt würde. Was aber die zweyte, nämlich dynamiſche Claſſe der Antinomie betrifft, ſo beſteht die Falſchheit der Vorausſetzung darin: daß, was vereinbar iſt, als widerſprechend vorgeſtellt wird, folglich, da im erſteren Falle alle beide einander entgegengeſetzte Behauptungen falſch waren, hier wiederum ſolche, die durch bloßen Misverſtand einander entgegengeſetzt werden, alle beide wahr ſeyn können.

Die mathematiſche Verknüpfung nämlich ſetzt notwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamiſche erfordert dieſes keineswegs. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, ſo müſſen alle Teile unter ſich, und mit dem Ganzen gleichartig ſeyn; dagegen in der Verknüpfung der Urſache und Wirkung kan zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber ſie iſt nicht nothwendig; denn der Begrif der Cauſſalität (vermittelſt deſſen durch Etwas ganz davon verſchiedenes geſetzt wird) erfordert ſie wenigſtens nicht. ⌜ doch!

[151] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

In der Erſcheinung iſt jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geſchieht; vor ihr muß, nach dem allgemeinen Naturgeſetze, eine Beſtimmung der Cauſſalität ihrer Urſache (ein Zuſtand derſelben) vorhergehen, worauf ſie nach einem beſtändigen Geſetze folgt. Aber dieſe Beſtimmung der Urſache zur Cauſſalität muß auch etwas ſeyn, was ſich eräugnet oder geſchieht; die Urſache muß angefangen haben zu handeln, denn ſonſt ließe ſich zwiſchen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer geweſen, ſo wie die Cauſſalität der Urſache. Alſo muß unter Erſcheinungen die Beſtimmung der Urſache zum Wirken auch entſtanden, und mithin eben ſo wohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit ſeyn, die wiederum ihre Urſache haben muß, u. ſ. w. und folglich Naturnothwendigkeit [152] die Bedingung ſeyn, nach welcher die wirkenden Urſachen beſtimmt werden. Soll dagegen Freyheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſeyn, ſo muß ſie, reſpective auf die letztere, als Begebenheiten, ein Vermögen ſeyn, ſie von ſelbſt (sponte) anzufangen, d. i. ohne daß die Cauſſalität der Urſache ſelbſt anfangen dürfte, und daher keines andern ihren Anfang beſtimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdenn aber müßte die Urſache, ihrer Cauſſalität nach, Wille nicht unter Zeitbeſtimmungen ihres Zuſtandes ſtehen, d. i. gar nicht Erſcheinung ſeyn, d. i. ſie müßte als ein Ding an ſich ſelbſt, die Wirkungen aber allein als Erſcheinungen an-

genommen werden.*) Kan man einen solchen Einfluß der Verstan[153]deswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freyheit zugestanden, Natur also und Freyheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andremal als einem Dinge an sich selbst ohne Widerspruch beygelegt werden können. Wille

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen sind, bezogen wird, so fern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft, und so fern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kan es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, was doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme, und Ursache von Handlungen seyn könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen objektiv! subjektive! subjektiv!

*) Die Idee der Freyheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung, statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freyheit beylegen, obschon diese Handlung aus innerem Princip geschieht. Eben so wenig können wir vor reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so fern seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freyheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen seyn soll, (z. B. Anfang der Welt) da erhebt sich die Frage, ob die Caussalität der Ursache selbst auch anfangen müsse, oder, ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Caussalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Caussalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweyten der Freyheit. Hieraus wird der Leser ersehen, daß, da ich die Freyheit als das Vermögen eine Begebenheit von selbst anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

können. Indeſſen würde doch die Cauſſalität der Ver[154]nunft in Anſehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freyheit ſeyn, ſo fern objective Gründe, die ſelbſt Ideen ſind, in Anſehung ihrer als beſtimmend angeſehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdenn nicht an ſubjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und alſo auch nicht vom Naturgeſetze ab, das dieſe zu beſtimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluß der Umſtände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

alſo was durch Gründe beſtimmt wird, wäre frei!

Was ich hier anführe, gilt nur als Beyſpiel zur Verſtändlichkeit, und gehört nicht nothwendig zu unſerer Frage, welche, unabhängig von Eigenſchaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloſſen Begriffen entſchieden werden muß.

Nun kan ich ohne Widerſpruch ſagen: alle Handlungen vernünftiger Weſen, ſo fern ſie Erſcheinungen ſind, (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden) ſtehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieſelben Handlungen aber, blos reſpective auf das vernünftige Subject, und deſſen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln, ſind frey. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Beſtimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt, nach beſtändigen Geſetzen, mithin eine Beziehung auf Urſache in der Erſcheinung, wobey das Ding an ſich ſelbſt, was zum Grunde liegt, und deſſen Cauſſalität unbekant bleibt. Ich ſage aber: das Naturgeſetz bleibt, es mag nun das [155] vernünftige Weſen aus Vernunft, mithin durch Freyheit, Urſache der Wirkungen der Sinnenwelt ſeyn, oder es mag dieſe auch nicht aus Vernunftgründen beſtimmen. Denn, iſt das erſte, ſo geſchieht die Handlung nach Maximen, ſ deren Wirkung in der Erſcheinung jederzeit beſtändigen Geſetzen gemäß ſeyn wird: iſt das zweyte, und die Handlung geſchieht nicht nach Principien der Vernunft, ſo iſt ſie den empiriſchen Geſetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beſtändigen Geſetzen zuſammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im erſten Falle iſt Vernunft die Urſache dieſer Naturgeſetze und iſt alſo frey, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloßen Naturgeſetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf ſie ausübt: ſie, die Vernunft, wird aber darum nicht ſelbſt durch die Sinnlichkeit beſtimmt, (welches unmöglich iſt), und iſt daher auch in dieſem Falle frey. Die Freyheit hindert alſo nicht das Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo wenig, wie dieſes der Freyheit des practiſchen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an ſich ſelbſt, als beſtimmenden Gründen, in Verbindung ſteht, Abbruch thut.

Nur wenn das Daſeyn des Menſchen ſelbſt Werk ſeiner Freiheit iſt, läßt Freiheit und Nothwendigkeit ſich vereinigen: K aber verſucht es durch Sophismen. Er blieb auf halbem Wege.

ſ die alſo zur Natur gehören!!

Hiedurch wird also die practische Freyheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv-bestimmenden Gründen Caussalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnothwendigkeit in Ansehung eben derselben [156] Wirkungen, als Erscheinungen, der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kan auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freyheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich seyn. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respective auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muß, der sie bestimmt, und selbst eben so von einer nahe vorhergehenden bestimmt wird: so daß man sich an vernünftigen Wesen, oder überhaupt an Wesen, so fern ihre Caussalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu geraten, ein Vermögen denken kan, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältnis der Handlung zu objectiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis: hier geht das, was die Caussalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, ⌜ weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen, als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kan die Handlung in Ansehung der Caussalität der Vernunft als ein erster An[157]fang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen, aber doch zugleich als ein blos subordinirter Anfang angesehen, und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frey, in diesem (da sie bloß Erscheinung ist) als der Naturnotwendigkeit unterworfen, angesehen werden.

!!

⌜ Das gilt auch von allen bloß in abstracto gedachten Motiven der Habsucht, Herrschsucht u. s. w.

Was die vierte Antinomie betrift, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die Ursache in der Erscheinung, nur von der Ursache der Erscheinungen, so fern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kan, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl nebeneinander bestehen, nämlich, daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Caussalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sey, imgleichen anderer Seits, daß diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetze) verbunden sey; welcher zween Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mis-

verſtande beruht, das, was blos von Erſcheinungen gilt, über Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

Iſt dies Alles nicht wie ein Räthſel zu der meine Lehre das Wort giebt?

§ 54.

Dies iſt nun die Aufſtellung und Auflöſung der ganzen Antinomie, darin ſich die Vernunft bey der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt [158] findet, und wovon auch jene (die bloße Aufſtellung) ſo gar allein ſchon ein beträchtliches Verdienſt um die Kentnis der menſchlichen Vernunft ſeyn würde, wenn gleich die Auflöſung dieſes Widerſtreits den Leſer, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein ſolcher vorgeſtellet worden, nachdem er ihn bisher immer vor wahr gehalten, hiedurch noch nicht völlig befriedigt werden ſollte. Denn eine Folge hievon iſt doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich iſt, aus dieſem Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt herauszukommen, ſo lange man die Gegenſtände der Sinnenwelt für Sachen an ſich ſelbſt nimmt, und nicht vor das, was ſie in der That ſind, nämlich bloſſe Erſcheinungen, der Leſer dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unſrer Erkenntnis a priori und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entſcheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er ſich bei dieſer Beſchäftigung nur allererſt tief gnug in die Natur der reinen Vernunft hineingedacht hat, ſo werden die Begriffe, durch welche die Auflöſung des Widerſtreits der Vernunft allein möglich iſt, ihm ſchon geläufig ſeyn, ohne welchen Umſtand ich ſelbſt von dem aufmerkſamſten Leſer völligen Beyfall nicht erwarten kan.

[159] § 55.

III. Theologiſche Idee. (Critik S. 571 u. f.)

Die dritte transſcendentale Idee, die zu dem allerwichtigſten, aber, wenn er blos ſpeculativ betrieben wird, überſchwenglichen (transſcendenten) und eben dadurch dialectiſchen Gebrauch der Vernunft, Stoff giebt, iſt das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft ⌜ hier nicht, wie bei der pſychologiſchen und cosmologiſchen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur abſoluten Vollſtändigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, ſondern gänzlich ab-

⌜ d. h. die Scholaſtiker des Mittelalters

[10] Am Rande vor „die" mit Tinte „durch" eingefügt und bei „den" mit Tinte das „n" durchgeſtrichen und „r" darüber geſchrieben.

bricht, und aus bloſſen Begriffen von dem, was die abſolute Vollſtändigkeit eines Dinges überhaupt ⌜ ausmachen würde, mithin vermittelſt der Idee eines höchſt vollkommnen Urweſens zur Beſtimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht; ſo iſt hier die bloße Vorausſetzung eines Weſens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verſtandesbegriffe leichter wie in den vorigen Fällen zu unterſcheiden. Daher konte hier der dialectiſche Schein, welcher daraus entſpringt, daß wir die ſubjectiven Bedingungen unſeres Denkens vor objective Bedingungen der Sachen ſelbſt und eine nothwendige Hypotheſe zur Befriedigung unſerer Vernunft vor ein Dogma halten, leicht [160] vor Augen geſtellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmaßungen der transſcendentalen Theorie zu erinnern, da das, was die Critik hierüber ſagt, faßlich, einleuchtend und entſcheidend iſt.

⌜ welches ein völlig inhaltsleerer Begriff iſt, eine Relation ohne ein relatum,

§ 56.

Allgemeine Anmerknng zu den transſcendentalen Ideen.

Die Gegenſtände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, ſind uns in vielerley Abſicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgeſetz führt, wenn ſie bis zu einer gewiſſen Höhe, aber immer dieſen Geſetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöſet werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlaſſen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung überſteigen, mithin uns in bloſſe Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht ſagen, daß uns der Gegenſtand unbegreiflich ſey, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdenn gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, ſondern blos mit Begriffen zu thun, die in unſerer Vernunft lediglich ihren Urſprung haben, und mit bloſſen Gedanken-Weſen, in Anſehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derſelben entſpringen [161] müſſen, aufgelöſet werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings voll-

[38] Mit Tinte nach „entſpringen" ein Beiſtrich eingefügt.
[38] Mit Tinte nach „müſſen" der Beiſtrich weggeſtrichen.

ſtändige Rechenſchaft geben kan und muß.*) Da die phyſiologiſche, cosmologiſche und theologiſche Ideen lauter reine Vernunftbegriffe ſind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, ſo ſind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Anſehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenſtände, ſondern durch bloſſe Maximen der Vernunft um ihrer Selbſtbefriedigung willen aufgegeben, und müſſen insgeſamt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geſchieht, daß man zeigt, daß ſie Grundſätze ſind, unſern Verſtandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollſtändigkeit und ſynthetiſchen Einheit zu bringen, und ſo fern blos von der Erfahrung, aber dem Ganzen derſelben gelten.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[163]

Beſchluß
von der
Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft.

§ 57.

[169] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Sinnenwelt iſt nichts als eine Kette nach allgemeinen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen, ſie hat alſo kein Beſtehen vor ſich, ſie iſt eigentlich nicht das Ding an ſich ſelbſt, und bezieht ſich alſo nothwendig auf das, was den Grund dieſer Erſcheinung enthält, auf Weſen, die nicht blos als Erſcheinung,

*) Herr Platner in ſeinen Aphorismen ſagt daher mit Scharfſinnigkeit §§ 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Criterium iſt, ſo kan kein Begrif möglich ſeyn, welcher der menſchlichen Vernunft unbegreiflich iſt. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit ſtatt. Hier entſteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen.“ — Es klingt alſo nur paradox und iſt übrigens nicht befremdlich, zu ſagen, in der Natur ſey uns vieles unbegreiflich, (z. B. das Zeugungsververmögen) wenn wir aber noch höher ſteigen und ſelbſt über die Natur hinaus gehen, ſo werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlaſſen alsdenn ganz die Gegenſtände, die uns gegeben werden können, und beſchäftigen uns blos mit Ideen, bey denen wir das Geſetz, welches die Vernunft durch ſie dem Verſtande, zu einem Gebrauch in der Erfahrung vorſchreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product iſt.

[1] Mit Tinte „phyſiologiſche“ durchgeſtrichen und am Rande „pſych[ologiſche]“ geſchrieben, wovon aber der eingeklammerte Theil durch das Einbinden weggeſchnitten iſt.

[24] Mit Tinte in den Text über das Wort „Sinnenwelt“ „Maja“ geſchrieben.

ſondern als Dinge an ſich ſelbſt erkant werden können. In der Erkentnis derſelben kan Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollſtändigkeit im Fortgange vom Bedingten zu deſſen Bedingungen einmal befriedigt zu ſehen.

Oben (§§ 33, 34) haben wir Schranken der Vernunft in Anſehung aller Erkenntnis bloſſer Gedankenweſen [170] angezeigt, jetzt, da uns die transſcendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und nur alſo gleichſam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren, (wovon wir nichts wiſſen können, den Noumenis) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft beſtimmen; denn in allen Grenzen iſt auch etwas Poſitives, (z. B. Fläche iſt die Grenze des cörperlichen Raumes, indeſſen doch ſelbſt ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche iſt, Punct die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume,) dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten. Die in den angeführten Paragraphen angezeigten Schranken ſind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben Γ, daß noch über dieſelbe etwas (ob wir es gleich, was es an ſich ſelbſt ſey, niemals erkennen werden,) hinausliege. Denn nun frägt ſich, wie verhält ſich unſere Vernunft bey dieſer Verknüpfung deſſen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen, und auch niemals kennen werden F? Hier iſt eine wirkliche Verknüpfung des bekanten mit einem völlig unbekanten, (was es auch jederzeit bleiben wird) und, wenn dabey das Unbekante auch nicht im Mindeſten bekanter werden ſollte — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen iſt — ſo muß doch der Begrif von dieſer Verknüpfung beſtimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Γ durch die von uns ſelbſt verpönte Anwendung des Satzes vom Grund über die Erfahrungswelt und Erſcheinung hinaus,

F wovon wir folglich auch nicht reden ſollten.

[174] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenn wir mit dem Verbot, alle transſcendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anſchein nach, ſtreitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empiriſchen Gebrauchs) liegen, hinauszugehen, verknüpfen, ſo werden wir inne, daß beide zuſammen beſtehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn dieſe gehöret eben ſo wohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene ſo merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen, nämlich, einerſeits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, ſo daß gar nichts mehr als

[8] Das Wort „nur“ mit Tinte durchſtrichen und am Rande dafür „uns“ geſchrieben.

Γ . . . odurch te u. igion öglich rden

Der Anfang der Worte ist durch das Einbinden abgeschnitten, das „te" kann auch „le" sein u. die Ergänzung dürfte lauten: „wodurch Gott, Seele u. Religion unmöglich werden".

bloß Welt von uns zu erkennen übrig bliebe Γ, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hin[175]auszugehen und von Dingen außerhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil blos auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begrif selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig seyn. Denn alsdenn eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den dogmatischen Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bey, und erlauben uns einen symbolischen Anthropomorphism, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.

?

Wenn ich sage: wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sey, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegrifs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekanten, das ich also hiedurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

Allegorismus

[176] § 58.

Eine solche Erkenntnis ist die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet.*) Vermittelst dieser Analogie bleibt

*) So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kan gegen einen andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; ebenso wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kan, ohne dadurch zu verursachen, daß der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kan ich daher einen Verhältnisbegrif von Dingen, die mir absolut unbekant sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a. zu der Liebe der Eltern = b. so die Wohlfahrt

doch ein vor uns hinlänglich bestimmter Begrif von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche diesen Begrif absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt ent[177]lehnen, treffen uns nicht; auch kan er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphism von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Cleanth in seinen Dialogen thut), als eine nothwendige Hypothese den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache ꝛc. denkt (welches man thun muß, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kan, und welches man auch füglich thun kan, ohne in den Anthropomorphism zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate bloße Categorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begrif desselben geben): so kan uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Caussalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädicieren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genöthigt zu seyn, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft beyzulegen. Denn, was das Erste betrift, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der [178] Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Princip muß ihr durchgängig vor-

des menschlichen Geschlechts = c. zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern, weil wir das Verhältnis desselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt untereinander haben. Der Verhältnisbegrif aber ist hier eine blosse Categorie, nämlich der Begrif der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

nachdem uns 100 Mal gesagt ist daß er bloß in Hinsicht auf Sinnlichkeit gilt.

theilhaft sein, kan ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden; Zweytens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnenwelt, und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so fern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beygelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. so fern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekante oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenschaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es nothwendig ist, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch: daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sey, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sey, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden [179] Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, anderer Seits aber auch nicht die Weltbetrachtung, nach unseren auf Gott übertragenden Begriffen von der menschlichen Vernunft, mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der bloßen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft seyn soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird seyn: daß wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Daseyn und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils anderer Seits in das Verhältnis der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden.*)

*) Ich werde sagen: die Caussalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabey bleibt mir die Natur der

[180] Auf ſolche Weiſe verſchwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerſtehen ſcheinen, dadurch: daß man mit dem Grundſatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatiſch hinauszutreiben, einen anderen Grundſatz verbindet, den Hume gänzlich überſah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unſerer Vernunft ſich ſelbſt begrenzte, anzuſehen. Critik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwiſchen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte, und dem Scepticism, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichſam mechaniſch (etwas von einem und etwas von dem andern) ſich ſelbſt zu beſtimmen anräth, und wodurch kein Menſch eines beſſeren belehrt wird, ſondern einen ſolchen, den man nach Principien genau beſtimmen kan.

: einen Mittelweg der eine Grenze ohne Breite iſt, auf der man nicht ſtehn kann.

§ 59.

[181] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Da aber eine Grenze ſelbſt etwas Poſitives iſt, welches ſo wohl zu dem gehört, was innerhalb derſelben, als zum Raume der auſſer einem gegebenen Inbegrif liegt, ſo iſt es doch eine wirkliche poſitive Erkentnis, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, daß ſie ſich bis zu dieſer Grenze erweitert, ſo doch, daß ſie nicht über dieſe Grenze hinaus zu gehen verſucht, weil ſie daſelbſt einen leeren Raum vor ſich findet, in welchem ſie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge ſelbſt denken kan. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr ſonſt unbekant iſt, iſt doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in dieſem Standpuncte noch übrig bleibt, dadurch ſie nicht innerhalb der Sinnenwelt beſchloſſen, auch nicht [182] auſſer derſelben ſchwärmend, ſondern ſo, wie es einer Kentnis der Grenze zukommt, ſich blos auf das Verhältnis desjenigen, was auſſerhalb derſelben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten iſt, eingeſchränkt.

Die natürliche Theologie iſt ein ſolcher Begrif auf der Grenze menſchlichen Vernunft, da ſie ſich genöthigt ſieht, zu der Idee eines höchſten Weſens (und, in practiſcher Beziehung, auch auf die einer intelligibeln Welt) hinauszuſehen, nicht, um in Anſehung dieſes bloſſen Verſtandesweſens, mithin außerhalb der

oberſten Urſache ſelbſt unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menſchlicher Vernunft, und nen[180]ne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben daſſelbe, was ich am Menſchen unter dieſem Ausdruck verſtehe, oder ſonſt etwas mir bekantes ihr als ihre Eigenſchaft beyzulegen.

Waſch' mir den Pelz, aber mach' ihn mir nicht naß!

Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Principien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als practischen) Einheit zu leiten und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hiedurch aber nicht etwa sich blos ein Wesen zu erdichten, sondern, da ausser der Sinnenwelt nothwendig Etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen seyn muß, dieses nur auf solche Weise, obwohl freylich bloß nach der Analogie, zu bestimmen.

„nothwendig" heißt allemal „nach dem Satz vom Grund.

[183] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 60.

[184] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenn ich alle transscendentalen Ideen erwäge, deren Inbegrif die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlassen, und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sey Wissen oder Vernünfteln) was Metaphysik heißt, zu Stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, daß diese Naturanlage dahin abgezielt sey, unseren Begrif von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung so weit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was blos Gegenstände vor den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kan, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern damit practische Principien, die, ohne einen solchen Raum vor [185] ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf, zu dieser Allgemeinheit sich ausbreiten können.

!

, Gewalt über uns erhalten können (dies sezze i[ch] als Konjekt[ur] hinz[u])

[202] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Probe
eines Urtheils über die Critik, das vor der Untersuchung vorhergeht.

Das Ende der drei Zeilen ist beim Einbinden weggeschnitten worden.

Dergleichen Urtheil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe drittem Stück, vom 19. Jenner 1782 S. 40 u. f anzutreffen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

transscendental und transscendent

[204] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Damit Recensent aber doch einen Gesichtspunkt fasse, aus

dem er am leichteſten auf eine dem Verfaſſer unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen ſtellen könne, ohne ſich mit irgend einer beſonderen Unterſuchung bemühen zu dürfen, ſo fängt er damit an, und endigt auch damit, daß er ſagt: „dies Werk iſt ein Syſtem des transſcendenten (oder, wie er es überſetzt, des höheren)*) Idealismus.“

[213] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Um aber dieſe meine Vertheidigung zugleich an das Intereſſe des philoſophierenden gemeinen Weſens zu knüpfen, ſchlage ich einen Verſuch vor, der über die Art, wie alle metaphyſiſchen Unterſuchungen auf ihren gemeinſchaftlichen Zweck gerichtet werden müſſen, entſcheidend iſt. Dieſer iſt nichts anders, als was ſonſt wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettſtreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich, eine Ausforderung an meinen Recenſenten, nach ſeiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphyſiſchen, d. i. ſynthetiſchen und a priori aus Begriffen erkanten, allenfalls auch einen der unentbehrlichſten, als z. B. den Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz, oder der nothwendigen Beſtimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Urſache, aber, wie es ſich gebührt, durch Gründe a priori zu erweiſen. Kan er dies nicht (Stillſchweigen aber iſt Bekentnis), ſo muß er einräumen: daß, da Metaphyſik ohne apodictiſche Gewißheit der Sätze dieſer Art ganz und gar nichts iſt, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derſelben vor allen Dingen zuerſt in einer Cri[214]tik der reinen Vernunft ausgemacht werden müſſe, ⌜ mithin iſt er verbunden, entweder zu geſtehen, daß meine Grundſätze der Critik richtig ſind, oder ihre Ungültigkeit zu beweiſen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

⌜ welche ſagt „ſie ſind vollkommen gewiß, — aber ſubjektiv“. —

*) Beileibe nicht der höhere. Hohe Thürme, und die ihnen ähnliche metaphyſiſch-groſſe Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind iſt, ſind nicht vor mich. Mein Platz iſt das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort, transſcendental, deſſen ſo vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recenſenten nicht einmal gefaßt worden (ſo flüchtig hat er alles angeſehen) bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, ſondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem beſtimmt iſt, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn dieſe Begriffe die Erfahrung überſchreiten, dann heiſſet ihr Gebrauch transſcendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeſchränkten Gebrauch unterſchieden wird. Allen Mißdeutungen dieſer Art iſt in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden: allein der Recenſent fand ſeinen Vortheil bei Mißdeutungen.

[216] **Vorschlag**
zu einer Untersuchung der Critik,
auf welche
das Urtheil folgen kan.

[218] —

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor, und nicht des Werks selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrift, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellete, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin, (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Ansehung [219] seiner Quellen völlig zu befriedigen,) aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen d. r. V., nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kan

[7] In „des" das „e" mit Tinte in „a" verbessert und bei „Werks" das „s" am Schlusse mit Tinte weggestrichen.

Anmerkungen.

S. 255, Z. 27 ff.: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 5:

Die Ergänzung der beim Einbinden weggeschnittenen Worte und Zahlen gründet sich darauf, daß Schopenhauer in der Einleitung dann S. 12 und 13 folgende Stelle mit Bleistift angestrichen hat:

[12] „Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowol, als speculativer, beyde, aber jeder in seiner Art, brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in [13] der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus bloßen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft per antiphrasin, so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat."

S. 256, Z. 9: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 22:

Diese Bemerkung hat Schopenhauer offenbar nur aus Versehen hierher geschrieben, sie bezieht sich nicht auf die Prolegomena, sondern auf die mit diesen in demselben Bande zusammengebundene Kritik der praktischen Vernunft und Schopenhauer hat sie dann auch mit Tinte auf dem Titelblatte der Kritik der praktischen Vernunft wiederholt.

Die Randbemerkungen
zur
Critik der Urtheilskraft.

[III]

Vorrede
zur ersten Auflage, 1790.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[VIII] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Was aber die logische Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmäßigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegrif vom Sinnlichen nicht mehr zulangt, und die Urtheilskraft aus sich selbst ein Princip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Uebersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntniß der Natur brauchen muß, da kann und muß ein solches Princip a priori zwar zum Erkenntniß der Weltwesen angewandt [IX] werden, und eröfnet zugleich Aussichten, die für die practische Vernunft vortheilhaft sind: aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft ist, welches eine besondere Abtheilung in der Critik für dieses Vermögen nothwendig macht, da die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie, sammt einer critischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XI]

Einleitung.

I.

Von der Eintheilung der Philosophie.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XII] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nehmlich eine von den mancherley Naturursachen in der Welt, nehmlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und Alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heißt practisch-möglich (oder nothwendig): zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die [XIII] Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bey

[5] Mit Tinte ist dem Wort „logische“ vorangesetzt „teleo“.

der leblosen Materie, durch Mechanism, und bei Thieren, durch Instinkt) zur Causalität bestimmt wird.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XX] — — — — — — — — — — — — — — — — —

III.

Von der Critik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwey Theile der Philosophie zu einem Ganzen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XXIV] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun ist zwischen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen
! das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urtheilskraft, enthalten.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XXIX]

V.

Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transscendentales Prinzip der Urtheilskraft.

Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Prinzip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begrif empirisch gegeben seyn muß, a priori weiter bestimmet werden können. So ist das Princip der Erkenntniß der Körper
! als Substanzen und als veränderlicher Substanzen, transscendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äußere Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweyten aber der empirische Begrif eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satz zu Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XXX] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Daß der Begrif einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transscendentalen Principien gehöre, kann man aus den

Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß der Natur, aber nicht bloß als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannichfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen, als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Re[XXXI]geln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im ⌜ Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut, vor. „Die Natur nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniae); Sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannichfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)" u. d. gl. m.

?? ⌜ Linnaeus

[XLII] — — —— — — — — — — — — — — — — —

VII.

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Was an der Vorstellung eines Objects bloß subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. F In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor.

F Auserlesenes Beispiel der Verwechselung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten. Aesthetische Beschaffenheit, die doch wohl anschaulich ist, und logische Gültigkeit, die nur dem Diskursivem zukommt — werden an einer u. derselben Vorstellung angenommen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XLIII] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnißstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wol die Wirkung irgend einer Erkenntniß seyn kann. Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objects vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniß brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar

?!

??

!

[27] Im Texte nach „vor" mit Tinte ein „!" eingefügt.

Princip des Schönen!

verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnißstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweck- [XLIV]mäßigkeit. — Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäßigkeit gebe.

Princip des Schönen! Statt einer Reflexions freien Anschauung ist es eine der Reflexion bequem entgegenkommende!

Wenn mit der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begrif zu einem bestimmten Erkenntniß, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen; und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnißvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjective formale Zweckmäßigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ein ästhetisches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschaft. Wessen Gegenstandes Form (nicht das [XLV] Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begrif) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird; mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht bloß für das Subject, welches diese Form auffaßt, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen, der Geschmack.

!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XLVII]— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Lust ist also im Geschmacksurtheile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann a priori nicht bestimmen,

welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäß seyn werde oder nicht, man muß ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urtheils nur dadurch, daß man sich bewußt ist, sie beruhe bloß auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjectiven, Bedingungen der Uebereinstimmung derselben zum Erkenntniß der Objecte überhaupt, für welche die Form des Objects zweckmäßig ist.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[LIII] — — — — — — — — — — — — — — — — —

IX.

Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Summa philos. Kant.

Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Object der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniß derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freyheit und ihre eigene Causalität, als das Uebersinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt-practischen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegrifs, unter der einen, und das des Freyheitsbegrifs unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben können, durch die große Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freyheitsbegrif bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegrif eben sowohl nichts in Ansehung der practischen Gesetze der Freyheit: und es ist in sofern nicht [LIV] möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. — Allein, wenn die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Freyheitsbegriffe (und der practischen Regel die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das Uebersinnliche im Subjecte nicht bestimmen kann; so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich, und schon in dem Begriffe einer Causalität durch Freyheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäß in der Welt geschehen soll, ob zwar das Wort Ursache, von dem Uebersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der

Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann.*) —

[LV] —

Der Verstand giebt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, [LVI] daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschaft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr practisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freyheitsbegriffs möglich.

!

Summa philos. Kant.

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, sofern sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnißvermögen (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die constitutiven Principien a priori enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urtheilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf die Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar practisch seyn könnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Lust, woher sie auch komme, practisch ist, und demselben, als oberes Vermögen, den

*) Einer von den verschiedenen vermeynten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturcausalität von der durch Freyheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht: daß, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Causalität nach Freyheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen Einfluß einräume. Aber, wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Mißdeutung [LV] sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand, oder die Beförderung, ist nicht zwischen der Natur und der Freyheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freyheit (der reinen und practischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligibile, welches unter der Freyheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.

Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen am Objecte mit sich führt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[LVII] — — — — — — — — — — — — — — — — —

Folgende Tafel kann die Uebersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern*)

[LVIII]

Gesammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnißvermögen
Erkenntnißvermögen	Verstand
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft
Begehrungsvermögen	Vernunft
Principien a priori	**Anwendung auf**
Gesetzmäßigkeit	Natur
Zweckmäßigkeit	Kunst
Endzweck.	Freyheit.

Schlüssel: Liebe zur architektonischen Symmetrie besonders im Gothischen Stil.

*) Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer dreytheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch seyn, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweytheilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder sie ist synthetisch; und, wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht, wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einhei tüberhaupt erforderlich ist, nehmlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begrif der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn.

[1]

Der
Critik der Urtheilskraft
Erſter Theil.

Critik
der
äſthetiſchen Urtheilskraft.

[3]

Erſter Abſchnitt.
Analytik
der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Erſtes Buch.
Analytik des Schönen.

Erſtes Moment
des Geſchmacksurtheils*), der Qualität nach.

§. 1.
Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[5] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 2.

Reines Subjekt

Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacks-
urtheil beſtimmt, iſt ohne alles Intereſſe.

[14] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 5.
Vergleichung der drey ſpecifiſch verſchiedenen
Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen ſofern, jenes ein patho-

p 16

*) Die Definition des Geſchmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, iſt: daß er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen ſey. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenſtand ſchön zu nennen, das muß die Analyſe der Urtheile des Geſchmacks entdecken. Die Momente, worauf dieſe Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich nach [4] Anleitung der logiſchen Functionen zu urtheilen, aufgeſucht (denn im Geſchmacksurtheile iſt immer noch eine Beziehung auf den Verſtand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerſt in Betrachtung gezogen, weil das äſthetiſche Urtheil über das Schöne auf dieſe zuerſt Rückſicht nimmt.

logiſch-bedingtes (durch Anreize, Stimulos), dieſes ein reines practiſches Wohlgefallen bey ſich, welches nicht bloß durch die Vorſtellung des Gegenſtandes, ſondern zugleich durch die vorgeſtellte Verknüpfung des Subjects mit der Exiſtenz deſſelben beſtimmt wird. Nicht bloß der Gegenſtand, ſondern auch die Exiſtenz deſſelben gefällt. Daher iſt das Geſchmacksurtheil bloß contemplativ d. i. ein Urtheil welches, indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur ſeine Beſchaffenheit mit Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[17] **Zweytes Moment des Geſchmacksurtheils, nähmlich ſeiner Quantität nach.**

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[27] §. 9.

Unterſuchung der Frage: ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jener vorhergehe.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[31] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Belebung beider Vermögen der (Einbildungskraft und des Verſtandes) zu beſtimmter, aber doch, vermittelſt des Anlaſſes der gegebenen Vorſtellung, einhelliger Thätigkeit, derjenigen nehmlich, die zu einem Erkenntniß überhaupt gehört, iſt die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geſchmacksurtheil poſtulirt. Ein objectives Verhältniß kann zwar nur gedacht, aber, ſo lange es ſeinen Bedingungen nach ſubjectiv iſt, doch in der Wirkung auf das Gemüth empfunden werden; und bey einem Verhältniſſe, welches keinen Begrif zum Grunde legt (wie das der Vorſtellungskräfte zu einem Erkenntnißvermögen überhaupt) iſt auch kein anderes Bewußtſeyn deſſelben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechſelſeitige Zuſammenſtimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verſtandes) beſteht, möglich.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[32] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Aus dem zweyten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön iſt das, was ohne Begrif allgemein gefällt.

[6] Schopenhauer hat das „her" in „Daher" mit Tinte durchſtrichen und „gegen" darüber geſchrieben.

Drittes Moment
der Geschmacksurtheile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

§. 10.
Von der Zweckmäßigkeit überhaupt.

Wenn man, was ein Zweck sey, nach seinen transscendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Causalität eines Begrifs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begrif von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. [33] Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letzteren vorher. Das Bewußtseyn der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen) den Grund enthält.

[35] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 12.
Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen a priori.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[36] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urtheile bewandt: nur daß sie hier bloß contemplativ, und ohne ein Interesse am Object zu bewirken; im moralischen Urtheil hingegen practisch ist. Das Bewußtseyn der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkennt[37]nißkräfte des Subjects, bey einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es ein Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnißkräfte desselben, also eine innere Causalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntniß überhaupt, aber

[38] Mit Tinte „ein“ in „einen“ verbessert.

ohne auf eine beſtimmte Erkenntniß eingeſchränkt zu ſeyn, mithin eine bloße Form der ſubjectiven Zweckmäßigkeit einer Vorſtellung in einem äſthetiſchen Urtheile enthält.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[44] §. 15.

Das Geſchmacksurtheil iſt von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[45] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Das Formale in der Vorſtellung eines Dinges, d. i. die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu Einem (unbeſtimmt was [46] es ſeyn ſolle) giebt, für ſich, ganz und gar keine objective Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von dieſem Einem als Zweck (was das Ding ſeyn ſolle) abſtrahirt wird, nichts als die ſubjective Zweckmäßigkeit der Vorſtellungen im Gemüthe des Anſchauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewiſſe Zweckmäßigkeit des Vorſtellungszuſtandes im Subject, und in dieſem eine Behaglichkeit deſſelben eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufaſſen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angiebt.

το καλον!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[53] §. 17.

Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objective Geſchmacksregel, welche durch Begriffe beſtimmte, was ſchön ſey, geben. Γ

Γ Dann gäbe es keine Aeſthetik.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[57] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es iſt anzumerken: daß, auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art, die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe F gelegentlich, ſelbſt von langer Zeit her, zurückzurufen; ſondern auch das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes von einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch ein und derſelben Art, zu reproduciren; ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenn gleich nicht hinreichend zum Bewußtſeyn, ein Bild gleichſam auf das andere fallen zu laſſen, und, durch die Congruenz der mehrern von derſelben Art, ein Mittleres herauszubekommen wiſſe, welches allen zum gemeinſchaftlichen Maaße dient.

F Das ſind ihm die realen Dinge oder anſchaulichen Vorſtellungen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[61] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen.

Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird.*)

[62] Viertes Moment
des Geschmacksurtheils, nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenständen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[65] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 21.

Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne.

Erkenntnisse und Urtheile müssen sich, sammt der Ueberzeugung die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Uebereinstimmung mit dem Object zu: sie wären insgesammt ein bloß subjectives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skepticism verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mittheilen lassen, so muß sich auch der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welches sich für eine Vorstellung (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt um daraus Erkenntniß zu machen, allgemein mittheilen lassen: weil ohne diese, als subjective Bedingung des Erkennens, das Erkenntniß, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannichfaltigen, diese

*) Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen: daß es Dinge giebt, an denen man eine zweckmäßige Form sieht ohne an ihnen einen Zweck zu erkennen: z. B. die öfters aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche als zu einem Hefte, versehenen steinernen Geräthe; die, ob sie zwar in ihrer Gestalt deutlich eine Zweckmäßigkeit verrathen für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein, daß man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, daß man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume hingegen, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

Da nun aber in der organischen Natur jeder Theil seinen Zweck hat; so müßte die Erkenntniß desselben das Gefühl für die Schönheit, d. h. die vollendete teleologische Urtheilskraft die ästhetische aufheben.

aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber dieſe Stimmung der Erkenntnißkräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine [66] verſchiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieſes innere Verhältniß zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichſte für beide Gemüthskräfte in Abſicht auf Erkenntniß (gegebener Gegenſtände) überhaupt iſt; und dieſe Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) beſtimmt werden. ⌜ Da ſich nun dieſe Stimmung ſelbſt muß allgemein mittheilen laſſen, mithin auch das Gefühl derſelben (bey einer gegebenen Vorſtellung); die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinſinn vorausſetzt: ſo wird dieſer mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne ſich desfalls auf pſychologiſche Beobachtungen zu fußen, ſondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unſerer Erkenntniß, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntniſſe, das nicht ſkeptiſch iſt, vorausgeſetzt werden.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[68] —

Allgemeine Anmerkung zum erſten Abſchnitte der Analytik.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[72] —

Selbſt der Geſang der Vögel, den wir unter keine muſikaliſche Regel bringen können, ſcheint mehr Freyheit und darum mehr für den Geſchmack zu enthalten, als ſelbſt ein menſchlicher Geſang der [73] nach allen Regeln der Tonkunſt geführt wird: weil man des letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüßig wird.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[74]

Zweytes Buch.

Analytik des Erhabenen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[85] —

§. 26.

Von der Größenſchätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich iſt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[95] —

Man ſieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, deſſen

Ecce

⌜ Auf die ſeltſame Hypotheſe eingehend, kann man unwiderleglich einwenden daß die Proportion der beiden Erkenntnißkräfte auch in den Subjekten verſchieden ſeyn könnte, ja müßte (da das ſubjektive Maaß und Verhältniß der Geiſteskräfte ſo ſehr verſchieden iſt) und da wäre keine Uebereinſtimmung der Urtheile möglich, und die Hypotheſe geſtürzt.
!

Beurtheilung dieſe Stimmung deſſelben veranlaßt, müſſe geſucht werden. Wer wollte auch ungeſtalte Gebirgsmaſſen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düſtere tobende See, u. ſ. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt ſich in ſeiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn, indem es ſich in der Betrachtung derſelben, ohne Rückſicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer obſchon ganz ohne beſtimmten Zweck damit in Verbindung geſetzten, jene bloß erweiternden Vernunft, überläßt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen angemeſſen findet.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[96] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[98] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun iſt die größte Beſtrebung der Einbildungskraft in Darſtellung der Einheit für die Größenſchätzung eine Beziehung auf etwas Abſolut-großes, folglich auch eine Beziehung auf das Geſetz der Vernunft, dieſes allein zum oberſten Maaß der Größen anzunehmen. Alſo iſt die innere Wahrnehmung der Unangemeſſenheit alles ſinnlichen Maaßſtabes zur Größenſchätzung der Vernunft eine Uebereinſtimmung mit Geſetzen derſelben, und eine Unluſt, welche das Gefühl unſerer überſinnlichen Beſtimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Luſt iſt, jeden Maaßſtab der Sinnlichkeit den Ideen des Verſtandes angemeſſen zu finden.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[102] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

II.

Vom Dynamiſch-Erhabenen der Natur.

§. 28.

Von der Natur als einer Macht.

Macht iſt ein Vermögen, welches großen Hinderniſſen überlegen iſt. Eben dieſelbe heißt eine Gewalt, wenn ſie ⌜ auch dem Widerſtande deſſen, was ſelbſt Macht beſitzt, überlegen iſt.

⌜ angewandt wird.

[10] Mit Tinte das „angemeſſen" durch Vorſetzung der Silbe „un" in „unangemeſſen" verbeſſert.

[29] Mit Tinte das „angemeſſen" durch Vorſetzung der Silbe „un" in „unangemeſſen" verbeſſert.

Die Natur im ästhetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, ⌜ betrachtet, ist dynamisch-erhaben. ⌜ also unserem Widerstande nicht überlegen ist!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[105] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urtheile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt ansehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Veranlassung ankäme. ⌞ Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann. ⌞ da müßte der Anblick von 10000 Louisdor sehr erhaben seyn.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[113] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[114] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Schön ist das, was in der bloßen Beurtheilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem [115] Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse.

[127] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in den von uns selbst für wichtig und groß gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst und unter einander alle erdenkliche Uebel anthun, stehen mit der Idee dessen, was sie seyn könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen: daß, um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtthuung auf alle gesellschaftlichen Freuden nur ein kleines Opfer zu seyn scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Uebel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht), ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen daß die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der eben so geistreiche Symmetrie

[25] Vor „nach" mit Tinte „noch" eingefügt.

als gründliche Sauſſüre ſagt in der Beſchreibung ſeiner Alpenreiſe von Bonhomme, einem der ſavoyiſchen Gebirge: „es herrſcht daſelbſt eine gewiſſe abgeſchmackte Traurigkeit.“ Er kannte daher doch auch eine intereſſante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die ſich Menſchen wohl verſetzen möchten, um von der Welt [128] nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht ſo ganz unwirthbar ſeyn muß, daß ſie nur einen höchſt mühſeligen Aufenthalt für Menſchen darböte. — Ich mache dieſe Anmerkung nur in der Abſicht, um zu erinnern, daß auch Betrübniß (nicht niedergeſchlagene Traurigkeit) zu den rüſtigen Affecten gezählt werden könne, wenn ſie in moraliſchen Ideen ihren Grund hat; wenn ſie aber auf Sympathie gegründet, und, als ſolche, auch liebenswürdig iſt, ſie bloß zu den ſchmelzenden Affecten gehöre: um dadurch auf die Gemüthsſtimmung, die nur im erſteren Falle erhaben iſt, aufmerkſam zu machen.

Vorwand

* * *

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[131] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Das Uebrige zur Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft gehörige enthält zuvörderſt die

Deduction der reinen äſthetiſchen Urtheile.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[143] §. 34.

Es iſt kein objectives Princip des Geſchmacks möglich.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[144] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Alſo iſt die Critik des Geſchmacks ſelbſt nur ſubjectiv, in Anſehung der Vorſtellung, wodurch uns ein Object gegeben wird: nehmlich ſie iſt die Kunſt oder Wiſſenſchaft, das wechſelſeitige Verhältniß des Verſtandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorſtellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begrif) mithin die Einhelligkeit oder Mißhelligkeit derſelben, unter Regeln zu bringen, und ſie in Anſehung ihrer Bedingungen zu beſtimmen. Sie iſt Kunſt, wenn ſie dieſes nur an Beyſpielen zeigt; ſie iſt Wiſſenſchaft, wenn ſie die Möglichkeit einer ſolchen Beurtheilung von der Natur dieſer Vermögen, als Erkenntnißvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transſcendentalen Critik, haben wir es hier überall allein zu thun. Sie ſoll das ſubjective Princip des Geſchmacks, als ein Princip a priori der Urtheilskraft,

entwickeln und rechtfertigen. Die Critik, als Kunſt, ſucht bloß die phyſiologiſchen (hier pſychologiſchen), mithin empiriſchen Regeln, nach denen der Geſchmack wirklich verjährt (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurtheilung ſeiner Gegenſtände anzuwenden, und critiſiert die Producte der ſchönen Kunſt; ſo wie jene das Vermögen ſelbſt, ſie zu beurtheilen. Winkelmann, Leſſing, Fernow, Propyläen

[147]

§. 36.

Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes kann unmittelbar der Begrif von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empiriſchen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnißurtheile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Dieſem liegen nun Begriffe a priori von der ſynthetiſchen Einheit des Mannichfaltigen der Anſchauung, um es als Beſtimmung eines Objects zu denken, zum Grunde; und dieſe Begriffe (die Categorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Critik der r. V. gegeben worden, wodurch denn auch die Auflöſung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: Wie ſind ſynthetiſche Erkenntnißurtheile a priori möglich? Dieſe Aufgabe betraf alſo die Principien a priori des reinen Verſtandes und ſeiner theoretiſchen Urtheile. Transc. Logik.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[149] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 37.

Was wird eigentlich in einem Geſchmacksurtheile von einem Gegenſtande a priori behauptet?

Daß die Vorſtellung von einem Gegenſtande unmittelbar mit einer Luſt verbunden ſey, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter als dieſes anzeigen wollte, ein bloß empiriſches Urtheil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorſtellung ein beſtimmtes Gefühl (der Luſt oder Unluſt) verbinden, außer wo ein den Willen beſtimmendes Princip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Luſt (im moraliſchen Gefühl) die Folge davon iſt, eben darum aber mit der Luſt im Geſchmacke gar nicht verglichen werden kann, weil ſie einen beſtimmten Begrif von einem Geſetze erfordert: da hingegen jene unmittelbar mit der bloßen Beurtheilung, vor allem Begriffe, verbunden ſeyn ſoll. Daher

⌜ Daher sind sie aber nicht (wie die vorige Seite behauptet) synthetisch, noch auch analytisch, weil beides sich auf das Verhältniß der Begriffssphären des Subjekts und Prädikats bezieht: das Subjekt eines einzelnen Urtheils aber keine Begriffssphäre hat.

sind auch alle [150] Geschmacksurtheile einzelne Urtheile, ⌜ weil sie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

— —

§. 38.

Deduction der Geschmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinen Geschmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der bloßen Beurtheilung seiner Form verbunden sey; so ist es nichts anders, als die subjective Zweckmäßigkeit derselben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begrif, nur auf die [151] subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegrif eingerichtet ist), gerichtet seyn kann; folglich auf dasjenige Subjective welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muß die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjective Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältniß der Erkenntnißvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird jedermann mit Recht angesonnen werden können.*)

[153] —

*) Um berechtigt zu seyn, auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjectiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen, ist genug, daß man einräume: 1) Bey allen Menschen seyen die subjectiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniß der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnißkräfte zu einem Erkenntniß überhaupt betrift, einerley; welches wahr seyn muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntniß nicht mittheilen könnten. 2) Das Urtheil habe bloß auf dieses Verhältniß (mithin auf die formale Bedingung der Urtheilskraft) Rücksicht genommen, und sey rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch gefehlt worden, so betrift das nur die unrichtige Anwendung der Befugniß, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besondern Fall; wodurch die Befugniß überhaupt nicht aufgehoben wird.

?

§. 39.

Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[155] Dagegen iſt die Luſt am Schönen weder eine Luſt des Genuſſes, noch einer geſetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, ſondern der bloßen Reflexion. Ohne irgend einen Zweck oder Grundſatz zur Richtſchnur zu haben, begleitet dieſe Luſt die gemeine Auffaſſung eines Gegenſtandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anſchauung, in Beziehung auf den Verſtand, als Vermögen der Begriffe, vermittelſt eines Verfahrens der Urtheilskraft, welches ſie auch zum Behuf der gemeinſten Erfahrung ausüben muß: nur daß ſie es hier, um einen empiriſchen objectiven Begrif, dort aber (in der äſthetiſchen Beurtheilung) bloß um die Angemeſſenheit der Vorſtellung zur harmoniſchen (ſubjectiv-zweckmäßigen) Beſchäftigung beider Erkenntnißvermögen in ihrer Freyheit wahrzunehmen, d. i. den Vorſtellungszuſtand mit Luſt zu empfinden, zu thun genöthigt iſt. Dieſe Luſt muß nothwendig bei jedermann auf den nehmlichen Bedingungen beruhen, weil ſie ſubjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt ſind, und die Proportion dieſer Erkenntnißvermögen, welche zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bei jedermann vorausſetzen darf. ! ??

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[161] —

§. 41.

Von dem empiriſchen Intereſſe am Schönen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[163] —

Für ſich allein würde ein verlaſſener Menſch auf einer wüſten Inſel weder ſeine Hütte, noch ſich ſelbſt ausputzen, oder Blumen aufſuchen, noch weniger ſie pflanzen, um ſich damit auszuſchmücken; ſondern nur in Geſellſchaft kommt es ihm ein, nicht bloß Menſch, ſondern auch nach ſeiner Art ein feiner Menſch zu ſeyn (der Anfang der Civiliſirung): denn als einen ſolchen beurtheilt man denjenigen, welcher ſeine Luſt andern mitzutheilen geneigt und geſchickt iſt, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demſelben nicht in Gemeinſchaft mit andern fühlen kann. ?

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[165] —

§. 42.

Von dem intellectuellen Intereſſe am Schönen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[171] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Reize in der ſchönen Natur, welche ſo häufig mit der ſchönen Form gleichſam zuſammenſchmelzend an[172]getroffen werden, ſind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn dieſe ſind die einzigen Empfindungen, welche nicht bloß Sinnengefühl, ſondern auch Reflexion über die Form dieſer Modificationen der Sinne verſtatten, und ſo gleichſam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höhern Sinn zu haben ſcheint, in ſich enthalten. So ſcheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unſchuld, und nach der Ordnung der ſieben Farben von der rothen an bis zur violetten, 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freymüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Beſcheidenheit, 6) der Standhaftigkeit, und 7) der Zärtlichkeit zu ſtimmen.

1) roth
2) orange
3) gelb
4) grün
5) blau
6) indigoblau
7) violet

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[173] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 43.

Von der Kunſt überhaupt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[176] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ob in der Rangliſte der Zünfte Uhrmacher für Künſtler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten ſollen: das bedarf eines andern Geſichtspuncts der Beurtheilung, als derjenige iſt, den wir hier nehmen; nehmlich die Proportion der Talente, die dem einen oder anderen dieſer Geſchäfte zum Grunde liegen müſſen. Ob auch unter den ſogenannten ſieben freyen Künſten ⌜ nicht einige, die den Wiſſenſchaften beyzuzählen, manche auch die mit Handwerken zu vergleichen ſind, aufgeführt worden ſein möchten: davon will ich hier nicht reden.

⌜ Arithmetik,
Geometrie,
Aſtronomie,
Muſik —
Grammatik,
Dialektik,
Rhetorik.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[183] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[16] Zuerſt hat Schopenhauer zu „Freymüthigkeit" am Rande mit Tinte „courage" geſchrieben, dann dies durchgeſtrichen und über „Freymüthigkeit" im Texte „les coeurs" geſchrieben und nach Freymüthigkeit „!" geſetzt.

[18] Über „Zärtlichkeit" hat Schopenhauer im Texte mit Tinte „les prélats" geſchrieben.

§. 47.

Erläuterung und Beſtätigung obiger Erklärung vom Genie.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[184] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Im Wiſſenſchaftlichen alſo iſt der größte Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die ſchöne Kunſt begabt hat, ſpecifiſch unterſchieden. Indeß liegt hierin keine Herabſetzung jener großen Männer, denen das menſchliche Geſchlecht ſo viel zu verdanken hat, gegen die Günſtlinge der Natur in Anſehung ihres Talents für die ſchöne Kunſt. Eben darin, daß jener Talent zur immer fortſchreitenden größeren Vollkommenheit der Erkenntniſſe und alles Nutzens, der davon abhängig iſt, imgleichen zur Belehrung anderer in eben denſelben Kenntniſſen gemacht iſt, beſteht ein großer Vorzug derſelben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu [185] heißen: weil für dieſe die Kunſt irgend wo ſtill ſteht, indem ihr eine Gränze geſetzt iſt, über die ſie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch ſchon ſeit lange her erreicht iſt und nicht mehr erweitert werden kann; und überdem eine ſolche Geſchicklichkeit ſich auch nicht mitteilen läßt, ſondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt ſeyn will, mit ihm alſo ſtirbt, bis die Natur einmal einen andern wiederum eben ſo begabt, der nichts weiter als eines Beyſpiels bedarf, ⌜ um das Talent, deſſen er ſich bewußt iſt, auf ähnliche Art wirken zu laſſen. ⌜ p 139

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Ideen des Künſtlers erregen ähnliche Ideen ſeines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte verſehen hat. Die Muſter der ſchönen Kunſt ſind daher die einzigen Leitungsmittel, dieſe auf die Nachkommenſchaft zu bringen: welches durch bloße Beſchreibungen nicht geſchehen könnte (vornehmlich nicht [186] im Fache der redenden Künſte); und auch in dieſen können nur die in alten, todten, und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen claſſiſch werden.

ſiehe p. 54, Anmerkung.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[187] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 48.

Vom Verhältnisse des Genie's zum Geschmack.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[188] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge.

Architektur!

[215] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 53.

Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste untereinander.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[221] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Außerdem hängt der Musik ein gewisser Mangel der Urbanität an, daß sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt (auf die Nachbarschaft), ausbreitet, und so sich gleichsam aufdrängt, mithin der Freyheit andrer, außer der musikalischen Gesellschaft, Abbruch thut; welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht thun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist [222] hiemit fast so, wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümirtes Schnupftuch aus der Tasche zieht, traktirt alle um und neben sich wider ihren Willen, und nöthigt sie, wenn sie athmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen ist.*)

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Anmerkung.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[225] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es muß in allem, was ein lebhaftes erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges seyn, (woran also der Verstand an sich kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen ist

K ist in seinem Hause durch eine solche andächtige Singgesellschaft einer öffentlichen Anstalt sehr gestöhrt worden. Siehe K's Biographien.

*) Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mit zu singen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nöthigten.

ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in Nichts.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[227] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Merkwürdig iſt: daß in allen ſolchen Fällen der Spaß immer etwas in ſich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuſchen kann; ⌜ daher, wenn der Schein in Nichts verſchwindet, ⌟ das Gemüth wieder zurückſieht, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen, und ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpannung hin- und zurückgeſchnellt ⌞ und in Schwankung geſetzt wird: die, weil der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliches Nachlaſſen) geſchah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige körperliche Bewegung verurſachen muß, die unwillkürlich fortdauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, (die Wirkungen einer zur Geſundheit gereichenden Motion) hervorbringt.

⌜ nämlich Wahrheit für den Begriff, in abstracto.

⌟ durch Aufdeckung der Falſchheit für die Anſchauung in concreto.

⌞ zwiſchen dem Abſtrakten und Konkreten in ihrem Widerſtreit

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[231] Der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft

Zweyter Abſchnitt.

Die Dialektik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[246] §. 58.

Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur ſowohl als Kunſt, als dem alleinigen Princip der äſthetiſchen Urtheilskraft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[251] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

So wie nun die in einer Atmoſphäre, welche ein Gemiſch verſchiedener Luftarten iſt, aufgelöſeten wäßrigen Flüßigkeiten, wenn ſich die letzteren, durch Abgang der Wärme von jener ſcheidet, Schneefiguren erzeugen, die nach Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung von oft ſehr künſtlichſcheinender und überaus ſchöner Figur ſind; ſo läßt ſich, ohne dem teleologiſchem Princip der Beurtheilung der Organiſation etwas zu entziehen, wohl denken: daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muſcheln, ihrer Geſtalt ſowohl als Farbe [252] nach, betrift, dieſe der Natur und ihrem Vermögen, ſich in ihrer Freyheit, ohne beſondere darauf gerichtete Zwecke, nach

Nein

chemiſchen Geſetzen, durch Abſetzung der zur Organiſation erforderlichen Materie, auch äſthetiſch-zweckmäßig zu bilden, zugeſchrieben werden könne.

Was aber das Princip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur, als dasjenige, welches wir im äſthetiſchen Urtheile ſelbſt jederzeit zum Grunde legen, und welches uns keinen Realism eines Zwecks derſelben für unſere Vorſtellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweiſet: iſt, daß wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaaß derſelben a priori in uns ſelbſt ſuchen, und die äſthetiſche Urtheilskraft in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſey oder nicht, ſelbſt geſetzgebend iſt, welches bei Annehmung des Realisms der Zweckmäßigkeit der Natur nicht Statt finden kann; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir ſchön zu finden hätten, und das Geſchmacksurtheil empiriſchen Principien unterworfen ſeyn würde. Denn in einer ſolchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur iſt, oder auch für uns als Zweck iſt, ſondern wie wir ſie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmäßigkeit der Natur ſeyn, wenn ſie für unſer Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine ſubjective Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freyheit beruhete, [253] wo es Gunſt iſt womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunſt die ſie uns erzeugt.

conf. p. 303

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[254] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 59.

Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[255] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Das Weſen des Symboliſchen beſteht nicht im Abſtrakten oder Intuitiven ſeiner Erkenntniß; ſondern darauf, daß es auf Verabredung, pactum (*συμβαλλειν*) beruht, ein willkürliches Zeichen iſt.

Es iſt ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber ſinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts ſymboliſch, wenn man es der intuitiven Vorſtellungsart entgegenſetzt; denn die ſymboliſche iſt nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nehmlich in die ſchematiſche und in die ſymboliſche Vorſtellungsart eingetheilt werden. Beide ſind Hypotypoſen, d. i. Darſtellungen (exhibitiones): nicht bloße Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende ſinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anſchauung des Objects gehöriges enthalten, ſondern nur jenen, nach dem Geſetze der Aſſociation der Einbildungskraft, mithin in ſubjectiver Abſicht, zum Mittel der Reproduction

dienen; dergleichen ſind entwe[256]der Worte, oder ſichtbare (algebraiſche, ſelbſt mimiſche) Zeichen, als bloße Ausdrücke für Begriffe.*)

[261] §. 60.

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geſchmacks.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[263] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Da aber der Geſchmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen (vermittelſt einer gewiſſen Analogie der Reflexion über beide) iſt, wovon auch, und von der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moraliſche heißt) diejenige Luſt ſich ableitet, welche der Geſchmack, als für die [264] Menſchheit überhaupt, nicht bloß für eines Jeden Privatgefühl, gültig erklärt: ſo leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geſchmacks die Entwickelung ſittlicher Ideen und die Cultur des ⌜ moraliſchen Gefühls ſey; da, nur wenn mit dieſem die Sinnlichkeit in Einſtimmung gebracht wird, der ächte Geſchmack eine beſtimmte unveränderliche Form annehmen kann.

⌜ Da müßte bei Methodiſten, Quäkern und Herrnhutern der meiſte und beſte Geſchmack zu finden ſeyn, — auch die Kunſt ſeit Einführung des Chriſtenthums höher geſtiegen ſeyn, als bei den unmoraliſchen Griechen.

---

[265] Der

Critik der Urtheilskraft

Zweyter Teil.

Critik

der

teleologiſchen Urtheilskraft.

[267] §. 61.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[268] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Denn wenn man, z. B. den Bau eines Vogels, [269] die Höhlung in ſeinen Knochen, die Lage ſeiner Flügel zur Be-

*) Das Intuitive der Erkenntniß muß dem Discurſiven (nicht dem Symboliſchen) entgegengeſetzt werden. Das erſtere iſt nun entweder ſchematiſch, durch Demonſtration, oder ſymboliſch, als Vorſtellung nach einer bloßen Analogie.

wegung, und des Schwanzes zum Steuern u. ſ. w. anführt; ſo ſagt man, daß dieſes Alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine beſondere Art der Cauſalität, nehmlich die der Zwecke (nexus finalis), zu Hülfe nehmen, im höchſten Grade zufällig ſey: d. i. daß ſich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tauſendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem ſolchen Princip zu ſtoßen, und man alſo außer dem Begriffe der Natur, nicht in demſelben, den mindeſten Grund dazu a priori allein anzutreffen hoffen dürfe.

?

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[271] **Erſte Abtheilung.**

Analytik der teleologiſchen Urtheilskraft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[284] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 64.

Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[286] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck, zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerſpruch liegt, wird ſchon mehr erfordert. Ich würde vorläufig ſagen: ein Ding exiſtirt als Naturzweck, wenn es ſich von ſelbſt (obgleich in zwiefachem Sinne) Urſache und Wirkung iſt; denn hierin liegt eine Cauſalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerſpruch gedacht aber nicht begriffen werden kann.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[295] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 66.

Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in organiſirten Weſen.

Dieſes Princip, zugleich die Definition derſelben, heißt: Ein organiſirtes Product der Natur iſt [296] das, in

[27] Schopenhauer hat mit Bleiſtift über „ſich“ „2“ und über „von“ „1“ geſchrieben.

welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Daß die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden; jene Maxime: daß nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sey, als unumgänglich nothwendig annehmen, und sie eben so, als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: daß nichts von ungefähr geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der That können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze eben so wenig lossagen, als von dem allgemeinen physischen, weil, so [297] wie bey Verlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bey der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

[298] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Auf dem unteren Rande der S. 296 offenbar mit Bezug auf den unterstrichenen Satz: „daß nichts in einem Geschöpf umsonst sey“:

Natura nihil frustra fecit

§. 67.

Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[300] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begrif von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bey sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist. Aber dieser Begrif führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu [301] gut; Nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beyspiel, daß die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten.

?!!

?!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[302] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

So wie einige den Bandwurm dem Menſchen oder Thiere, dem er beywohnt, gleichſam zum Erſatz eines gewiſſen Mangels ſeiner Lebensorganen beygegeben zu ſeyn urtheilen: ſo würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf iſt, ob man ſich gleich nur ſelten derſelben erinnert) eine zweckmäßige Anordnung der Natur ſeyn mögen, indem ſie nehmlich bey dem Abſpannen aller körperlichen bewegenden Kräfte, dazu dienen, vermittelſt der Einbildungskraft und der großen Geſchäftigkeit derſelben (die in dieſem Zuſtande mehrentheils bis zum Affecte ſteigt) die Lebensorganen innigſt zu bewegen; ſo wie ſie auch bei überfülletem Magen, wo dieſe Bewegung um deſto nöthiger iſt, im Nachtſchlafe gemeiniglich mit deſto mehr Lebhaftigkeit ſpielt; daß folglich ohne dieſe innerlich [303] bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der That vielleicht Heilmittel ſind), der Schlaf, ſelbſt im geſunden Zuſtande, wohl gar ein völliges Erlöſchen des Lebens ſeyn würde.

?

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zuſammenſtimmung mit dem freyen Spiele unſerer Erkenntnißvermögen in der Auffaſſung und Beurtheilung ihrer Erſcheinung, kann auf die Art als objective Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als Syſtem, worin der Menſch ein Glied iſt, betrachtet werden; wenn einmal die teleologiſche Beurtheilung derſelben durch die Naturzwecke, welche uns die organiſirten Weſen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Syſtems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können ſie als eine Gunſt*), die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß ſie über das Nützliche noch Schönheit und Reize ſo reichlich austheilete, und ſie deshalb lieben, ſo wie ihrer Unermeßlichkeit wegen, mit Achtung betrachten, [304] und uns ſelbſt in dieſer Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieſer Abſicht ihre herrliche Bühne aufgeſchlagen und ausgeſchmückt habe.

*) In dem äſthetiſchen Theile wurde geſagt: wir ſähen die ſchöne Natur mit Gunſt an, indem wir an ihrer Form ein ganz freyes (unintereſſirtes) Wohlgefallen haben. Denn in dieſem bloßen Geſchmacksurtheile wird gar nicht darauf Rückſicht genommen, zu welchem Zwecke die Naturſchönheiten exiſtiren: ob um uns eine Luſt zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologiſchen Urtheile aber geben wir auch auf dieſe Beziehung Acht; und da können wir es als Gunſt der Natur anſehen, daß ſie uns, durch Aufſtellung ſo vieler ſchöner Geſtalten, zur Cultur hat beförderlich ſeyn wollen.

[33] Nach „Theile" mit Tinte „p. 253" eingefügt.

Wir wollen in dieſem § nichts anders ſagen, als daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endurſachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen, und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges, Verhältniß) es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanism der blind wirkenden Urſachen hinaus ein ander Princip für ihre Möglichkeit aufzuſuchen, dennoch als zu einem Syſtem der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen; weil uns die erſtere Idee ?? ſchon, was ihren Grund betrift, über die Sinnenwelt hinausführt: da denn die Einheit des überſinnlichen Princips nicht bloß für gewiſſe Species der Naturweſen, ſondern für das Naturganze, als Syſtem, auf dieſelbe Art als gültig betrachtet werden muß.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[311]

Zweyte Abtheilung.

Dialectik der teleologiſchen Urtheilskraft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[333] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 75.

Der Begrif einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein critiſches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[337] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es iſt nehmlich ganz gewiß, daß wir die organiſirten Weſen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechaniſchen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar ſo gewiß, daß man dreiſt ſagen kann, es iſt für Menſchen ungereimt, auch nur einen ſolchen [338] Anſchlag zu faſſen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinſt ein Newton aufſtehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgeſetzen, die keine Abſicht geordnet hat, begreiflich machen werde: ſondern man muß dieſe Einſicht den Menſchen ſchlechterdings abſprechen. Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derſelben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Geſetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organiſirter Weſen, ohne ihrer Erzeugung eine Abſicht unterzu-

⌜ (d. h. eine Vorstellung des Dings als ihm vorhergegangen anzunehmen)

legen, ⌜ (also im bloßen Mechanism derselben) gar nicht verborgen liegen **könne**, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[339] — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 76.

Anmerkung.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, und geht in ihrer äußersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objectiv (synthetisch) urtheilen, und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine constitutive, sondern bloß regulative Principien. Man wird bald inne: daß, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen sich hervorthut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, daß nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnißvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den **wir uns** von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt **machen** können, nicht anders als so könne und müsse gedacht werden: ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines sol[340]chen Urtheils im Objecte liege. Wir wollen Beyspiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, um sie hier so fort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben, und dem, was hier unser eigenthümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon lieget im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnißvermögen. Denn, wären zu dieser ihrer Ausübung

[20] „zuvor" mit Bleistift durchstrichen und hierfür am Rande „zwar" geschrieben.

nicht zwey ganz heterogene Stücke, Verſtand für Begriffe, und ſinnliche Anſchauung für Objecte, die ihnen correſpondiren, erforderlich; ſo würde es keine ſolche Unterſcheidung (zwiſchen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nehmlich unſer Verſtand anſchauend, ſo hätte er keine Gegenſtände als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenſtandes gehen), und ſinnliche Anſchauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenſtand erkennen zu laſſen), würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unſere Unterſcheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erſtere nur die Poſition der Vorſtellung eines Dinges reſpectiv auf unſern Begrif und überhaupt das Vermögen zu denken das letztere aber die Setzung des Dinges an ſich ſelbſt (außer dieſem Begriffe) bedeutet. Alſo iſt die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen eine ſolche, die bloß ſubjectiv für den menſchlichen Verſtand gilt, da wir nehmlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht iſt, oder etwas als gegeben uns vorſtellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. ⌜ Die Sätze alſo: daß Dinge möglich ſeyn können ohne wirklich zu ſeyn, daß alſo aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geſchloſſen werden könne. [341] gelten ganz richtig für die menſchliche Vernunft, ohne darum zu beweiſen, daß dieſer Unterſchied in den Dingen ſelbſt liege. Denn, daß dieſes nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von den Objecten gelten, ſo fern unſer Erkenntnißvermögen, als ſinnlich-bedingt, ſich auch mit Objecten der Sinne beſchäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt: leuchtet aus der unablaßlichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig exiſtirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterſchieden werden ſollen, und für welche Idee unſer Verſtand ſchlechterdings keinen Begrif hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein ſolches Ding und ſeine Art zu exiſtiren ſich vorſtellen ſolle. Denn, wenn er es denkt (er mag es denken wie er will), ſo iſt es bloß als möglich vorgeſtellt. Iſt er ſich deſſen, als in der Anſchauung gegeben bewußt, ſo iſt es wirklich, ohne ſich hiebey irgend etwas von Möglichkeit zu denken.

So.

Que diable!

⌜ Man merke, daß dies, dem eben Geſagten zufolge, heißt, etwas als wirklich und doch nicht als möglich erkennen!

?

Zounds!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[342] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung, als Pflicht derjenigen, die ſie, als Begebenheit haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freyheit

[41] Nach „Pflicht“ hat Schopenhauer mit Bleiſtift einen Beiſtrich „,“ gemacht.

(d. i. in der Vernunftcausalität) läge, entgegengesetzt, und die moralisch-schlechthin-nothwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. daß das was nothwendig geschehen sollte, doch öfters nicht geschieht); so ist klar, daß es nur von der subjectiven Beschaffenheit unseres practischen Vermögens herrührt, daß die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäßen [343] Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (Geschehen), sondern Seyn-Sollen ausdrückt: welches nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur), ihrer Causalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem practischen Gesetze, von dem was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem was durch uns wirklich ist, kein Unterschied seyn würde.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[344] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, erfordert (welche Gesetzlichkeit !!!!! des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begrifs vom Objecte unmöglich ist; so wird der Begrif der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender, Begrif seyn, also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 77.

Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[347] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freylich zufällig seyn muß, welcherley und wie sehr verschieden das Besondere seyn mag, das ihm

in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntniß doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nehmlich bloß als nicht discursiven) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit die Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannichfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Uebereinstimmung der Naturmerkmale zu unserm Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, dessen ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

[352] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Hieraus läßt sich auch das, was man sonst sehr leicht vermuthen, aber schwerlich mit Gewißheit behaup[353]ten und beweisen konnte, einsehen, daß zwar das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmäßiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keinesweges entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen, und auch hoffen dürfen damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nehmlich der Causalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben seyn; und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn, wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren; wenn für äußere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf

[2] Nach „auch" hat Schopenhauer im Texte mit Tinte ein „!" gesetzt.

[36] Nach „wenn" mit Bleistift „1⁰" eingefügt.

[40] Nach „wenn" mit Bleistift „2⁰" eingefügt.

Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist: so ist es uns schlechterdings [354] unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Welturſache zu suchen.

§. 78.

Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[356] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

error An einem und demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, vereinigen.

[358] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun müssen zwar das Princip des Mechanisms der Natur und das der Causalität ⌜ derselben an einem und ebendemselben ⌝ Technik Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten. Wenn aber dieses objectiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende, Princip von der Art ist, daß es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann; so läßt sich aus einem solchen Princip keine Erklärung d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwey heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[363] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Hierauf gründet sich nun die Befugniß, und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanisms für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmäßigsten, so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht; dabei aber niemals

aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäß, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen.

[364]

Anhang.
Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[366] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 80.
Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanisms unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[367] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muß er in Beurtheilung der Dinge, deren Begrif als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten (die [368] doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäß erfolgen) zu entwickeln. ?

[379] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 70.
Von dem teleologischen System in den äußern Verhältnissen organisirter Wesen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[388]

§. 83.
Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[390] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er So!

[2] Nach „Zwecke“ mit Bleistift ein Beistrich „,“ eingefügt.

[28] Das falsche „70“ mit Bleistift durchstrichen und das richtige „82“ daneben geschrieben.

zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nehmlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck seyn könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[393] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freyheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenn gleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein Weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich. In dessen Ermangelung, und bei dem Hinder- [394]niß, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bey denen die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, ist der Krieg (theils in welchem sich Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich: der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freyheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größern, womit die ständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch ? eine Triebfeder mehr ist (indessen die Hofnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt) alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

[395] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust die sich allgemein mittheilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyranney des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Men-

schen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indeß die Uebel, womit uns theils die Natur, theils die unverträgsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.*)

[410] —

§. 86.

Von der Ethicotheologie.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[415] —

Nun kommt es nur darauf an: ob wir irgend einen für die Vernunft (es sei die speculative oder practische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beyzulegen. Denn, daß alsdann dieser, nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, [416] kein anderer als der Mensch unter moralischen Gesetzen seyn könne: kann a priori für uns als gewiß gelten; da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung a priori gar nicht können erkannt, vornehmlich, daß eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise kann eingesehen werden.

Anmerkung.

Setzet einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heitern

*) Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt, (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glück[396]seligkeit,) ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? Welchen Werth das Leben dem zufolge habe, was es, nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält und welches in dem besteht, was man thut (nicht bloß genießt), ⌜ wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig thun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck seyn kann.

⌜ Kultur

? Genuſſe ſeynes Daſeyns befindet, ſo fühlt er in ſich einBedürfniß, irgend jemand dafür dankbar zu ſeyn. Oder er ſehe ſich ein andermal in derſelben Gemüthsverfaſſung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freywillige Aufopferung Genüge leiſten kann und will; ſo fühlt er in ſich ein Bedürfniß, hiemit ? zugleich etwas Befohlnes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben.

[418] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 87.

Von dem moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes.

Es giebt eine phyſiſche Teleologie, welche einen für unſere theoretiſch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Da[419]ſeyn einer verſtändigen Weltурſache anzunehmen. Wir finden aber in uns ſelbſt, und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freyheit (ſeiner Cauſalität) begabten Weſens überhaupt, auch eine moraliſche Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung ? in uns ſelbſt a priori, ſammt dem Geſetze derſelben, beſtimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu dieſem Behuf keiner verſtändigen Urſache außer uns für dieſe innere Geſetzmäßigkeit bedarf: ſo wenig, als wir bey dem, was wir in den geometriſchen Eigenſchaften der Figuren (für allerley mögliche Kunſtausübung) Zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieſes ertheilenden höchſten Verſtand hinaus ſehen dürfen. Aber dieſe moraliſche Teleologie betrift doch uns, als Weltweſen, und alſo mit andern Dingen in der Welt verbundene Weſen: auf welche letzteren, entweder als Zwecke oder als ⌜ pour ne pas dire. Gegenſtände in Anſehung deren wir ſelbſt Endzweck ſind, ⌝ unſere Beurtheilung zu richten, eben dieſelben moraliſchen Geſetze uns zur Vorſchrift machen. Von dieſer moraliſchen Teleo-

Mittel logie nun, welche die Beziehung unſerer eigenen Cauſalität auf Zwecke und ſogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabſichtigt werden muß, imgleichen die wechſelſeitige Beziehung der Welt auf jenen ſittlichen Zweck und die äußere Möglichkeit ſeiner Ausführung (wozu keine phyſiſche Teleologie uns Anleitung geben kann) betrift, geht nun die nothwendige Frage aus: ob ſie unſere vernünftige Beurtheilung [420] nöthige, über die Welt hinaus zu gehen, und, zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns, ein verſtändiges oberſtes Princip zu ſuchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moraliſche innere Geſetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmäßig vorzuſtellen. Folglich giebt es

allerdings eine moralische Teleologie; und diese hängt mit der Nomothetik der Freyheit einerseits, und der der Natur andererseits, eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen, Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist. ! — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[421] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun ist, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein Grundsatz, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beyfall zu geben genöthigt ist: daß, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft a priori angeben muß, Statt finden soll, dieser kein anderer, als der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen seyn könne.*) — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[425] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniß des Endzwecks, wie ihn die practische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, [426] ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, ⌜ den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. ⌜ scilicet Glückseligkeit — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[427] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

*) Ich sage mit Fleiß: unter moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher der sich ihnen gemäß verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrucke würden wir mehr sagen, als wir wissen: nehmlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, daß der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte, welches einen Begrif von Freyheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äußern Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur, und dessen Einerleyheit mit dem was die Causalität durch Freyheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom [422] Menschen unter moralischen Gesetzen können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. — — ?

Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sey kein Gott, und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf
!!! keinerley Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[429] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 88.

Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

Die reine Vernunft, als practisches Vermögen, d. i. als Vermögen den freyen Gebrauch unserer Causalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Princip unserer Handlungen, sondern giebt auch dadurch zugleich ein subjectiv-constitutives,
? in dem Begriffe eines Objects an die Hand, welches nur Vernunft denken kann, und welches durch unsere Handlungen in der
? Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[438] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Anmerkung.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmäßigkeit (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender seyn muß, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip [439] unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherley noch so grobe Weise vorstellen; so konnten sie sich doch niemal ein anderes Princip der Möglich-
? keit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache: weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[443] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 90.
Von der Art des Fürwahrhaltens in einem moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[445] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Allein, da doch die Zerfällung deſſelben in die zwey ungleichartigen Stücke, die dieſes Argument enthält, nehmlich in das was zur phyſiſchen, und das was zur moraliſchen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zuſammenſchmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liege, und an welchem Theile und wie er mußte bearbeitet wer[446]den, um für die Gültigkeit deſſelben vor der ſchärfſten Prüfung Stand halten zu können (ſelbſt wenn man an einem Theile die Schwäche unſerer Vernunfteinſicht einzugeſtehen genöthigt ſeyn ſollte; ſo iſt es für den Philoſophen Pflicht (geſetzt daß er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch ſo heilſamen Schein, welchen eine ſolche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken, und, was bloß zur Ueberredung gehört, von dem was auf Ueberzeugung führt (die beide nicht bloß dem Grade, ſondern ſelbſt der Art nach, unterſchiedene Beſtimmungen des Beyfalls ſind) abzuſondern, um die Gemüthsfaſſung in dieſem Beweiſe in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzuſtellen, und dieſen der ſtrengſten Prüfung freymüthig unterwerfen zu können.

[454] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 91.
Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen practiſchen Glauben.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[457] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Was aber ſehr merkwürdig iſt, ſo findet ſich ſogar eine Vernunftidee (die an ſich keiner Darſtellung in der Anſchauung, mithin auch keines theoretiſchen Beweiſes ihrer Möglichkeit, fähig iſt) unter den Thatſachen; und das iſt die Idee der Freyheit, deren Realität, als einer beſonderen Art von Cauſalität, (von welcher der Begrif in theoretiſchem Betracht überſchwenglich ſeyn würde) ſich durch practiſche Geſetze der reinen Vernunft, und, dieſen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, darthun läßt. ?

[3] Schopenhauer hat mit Bleiſtift das Wort „moraliſchen“ durchgeſtrichen und „teleologiſchen“ darunter geſchrieben.

[16] Mit Bleiſtift nach „ſollte“ die Klammer) geſchloſſen.

[466] Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädicate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen: denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntniß möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begrif der Freyheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusammt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die erstern dem Urheber der Natur, der zweyte dem Menschen diejenigen Eigenschaften beyzulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten; so daß eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem bloß theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin: daß von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniß möglich ist. Daß es dagegen auf dem moralischen (des [467] Freyheitsbegrifs) gelingt, hat diesen Grund: daß hier das Uebersinnliche, welches dabey zum Grunde liegt (die Freyheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stof zum Erkenntniß des andern Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschaft, sondern auch als ! Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in practischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf) gültigen, Beweisgrund abgeben kann.

[468]

* * *

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Alle Thatsachen gehören entweder zum Naturbegrif, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweiset; oder zum Freyheitsbegriffe, der seine Realität durch die Causalität der Vernunft, in Ansehung gewisser, durch sie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze ? unwiderleglich postulirt, hinreichend darthut.

[12] Über das Schluß „n" in „erstern" ein „e" geschrieben.

Anmerkungen.

S. 298, Z. 27: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 3:

Auf S. 16 hat Schopenhauer folgende Definition Kants angestrichen:

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt Schön.

S. 311, Z. 25: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 185:

Auf S. 139 hat Schopenhauer am Schlusse des § 32 „Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils" folgende Stelle angestrichen:

„Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Producte eines exemplarischen Urhebers auf Andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabey zu benehmen, ablernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beyspiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten in Beyfall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden, und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen.

S. 311, Z. 36: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 186:

Diese Anmerkung auf S. 54 im § 17 lautet:

*) Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache abgefaßt seyn: das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlicher Weise trift, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnlich veraltet, und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweyte, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sey, sondern ihre unveränderliche Regel behält.

Die Randbemerkungen

zur

Critik der practiſchen Vernunft.

Auf dem Titelblatte unten:
1ſte Aufl. 1788.

[3] **Vorrede.**

[8] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Hier erklärt ſich auch allererſt das Räthſel der Critik, wie man dem überſinnlichen Gebrauche der Categorien in der Speculation objective Realität abſprechen, und ihnen doch, in Anſehung der Objecte der reinen practiſchen Vernunft, dieſe Realität zugeſtehen könne; denn vorher muß dieſes nothwendig inconſequent ausſehen, ſo lange man einen ſolchen practiſchen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollſtändige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretiſche Beſtimmung der Categorien und Erweiterung des Erkenntniſſes zum Ueberſinnlichen hinausgehe, ſondern nur hiedurch gemeynet ſey, daß ihnen in dieſer Beziehung überall ein Object zukomme; weil ſie entweder in der nothwendigen Willensbeſtimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenſtande derſelben unzertrennlich verbunden [9] ſind, ſo verſchwindet jede Inconſequenz; weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als ſpeculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet ſich nun eine vorher kaum zu erwartende und ſehr befriedigende Beſtätigung der conſequenten Denkungsart der ſpeculativen Critik darin, daß, da dieſe die Gegenſtände der Erfahrung, als ſolche, und darunter ſelbſt unſer eigenes Subject, nur für Erſcheinungen gelten zu laſſen, ihnen aber gleichwohl Dinge an ſich ſelbſt zum Grunde zu legen, alſo nicht alles Ueberſinnliche für Erdichtung und deſſen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einſchärfte: practiſche Vernunft jetzt für ſich ſelbſt, und ohne mit der ſpeculativen Verabredung getroffen zu haben, einem überſinnlichen Gegenſtande der Categorie der Cauſalität, nemlich der Freyheit, Realität verſchafft, (obgleich, als practiſchem Begriffe, auch nur zum practiſchen Gebrauche,) alſo dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Factum beſtätigt. Hiebey erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unſtreitige, Behauptung der ſpeculativen Critik, daß ſogar das denkende Subject ihm ſelbſt, in der inneren Anſchauung, bloß Erſcheinung ſey, in der Critik der practiſchen Vernunft auch ihre volle Beſtätigung, ſo gut, daß

[10] man auf sie kommen muß, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte.*)

[13] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ob ein solches System, als hier von der reinen practischen Vernunft aus der Critik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Gesichtspunct, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlassen. Es setzt [14] zwar die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, aber nur in so fern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt;**) sonst besteht es durch sich selbst. Daß die Eintheilung aller practischen Wissenschaften zur Vollständigkeit nicht mit beygefügt worden, wie es die Critik der speculativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses practischen Vermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschen[15]pflichten, um sie einzutheilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subject dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Critik der practischen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll.

*) Die Vereinigung der Causalität, als Freyheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweyte durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweyte aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtseyn, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

**) Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wol selbst gemeynt haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellet worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sey, unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem

Nach einem Citat in Rehbergs Schriften Bd. 1, p. 80 hat, wie es scheint, in einer früheren Ausgabe dies gestanden: „Eine neue und richtige Formel ist allerdings etwas äußerst wichtiges. Ganz

[25] Das Wort „unmöglich" ist infolge eines Zeilenendes „un- möglich" gesetzt und dabei das - im Drucke verwischt, so daß Schopenhauer „uns möglich" las und daher das „möglich" durch Vorsetzen eines „un" mit Bleistift in „unmöglich" verbesserte

Die Eintheilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Critik.

Ich habe einen gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabey also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf seinen Einwurf, daß der Begriff des Guten dort nicht (wie es seiner Meinung nach nöthig gewesen wäre) vor dem moralischen Princip festgesetzt worden,*) in dem zweyten neue und unerhörte Principien setzen eine ganz neue u. bisher unbekannte Welt voraus. Alle unsere wissenschaftlichen Bemühungen sind weiter nichts, als das Aufsuchen von Formeln."

Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

*) Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich [16] dieser Vorwurf unbillig seyn würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freylich die Definition daselbst so eingerichtet sein, daß das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der practischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Critik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie seyn muß, um diesen streitigen Punct, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. ⌜ Lust ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Critik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das übrige leistet die Critik selbst. Man [17] wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Categorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und

⌜ Also an Händen und Füßen gebunden, kann ich nichts mehr begehren.

Hauptstücke der Analytik, [16] wie ich hoffe, Genüge gethan; eben so auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die [17] mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen blicken lassen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, so nur ihr [18] altes System vor Augen haben, und bey denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder mißbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege sein könnte;) und so werde ich es auch fernerhin halten.

[19] —

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch niemandem in Ansehung der ersteren Critik beifallen, der sie nicht blos durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Be[20]griffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken eben so angemessen seyn, als mir jene zu seyn scheinen, oder etwa die Richtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun sich getrauen; so würden sie mich durch das erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden seyn; in Ansehung des zweyten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifele ich sehr, daß ihnen angemessene und doch gangbare Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften.*)

---

wird dennoch oft verabsäumt, nemlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Critik (der theoretischen sowol als practischen Vernunft) bemerken, daß sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht.

*) Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Misdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt aussuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Categorien der practischen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das

[29]

Einleitung.

Von der Idee einer Critik der praktiſchen Vernunft.

[31] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine ſolche gebe, ausgemacht iſt, iſt allein immanent; der empiriſch-bedingte, der ſich die Alleinherrſchaft anmaßt, iſt dagegen transſcendent, und äußert ſich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniß von dem iſt, was von der reinen Vernunft im ſpeculativen Gebrauche geſagt werden konnte. Symmetrie

Indeſſen, da es immer noch reine Vernunft iſt, deren Erkenntniß hier dem practiſchen Gebrauche zum Grunde liegt, ſo wird doch die Eintheilung einer Critik der practiſchen Vernunft, dem allgemeinen Abriſſe nach, der der ſpeculativen gemäß geordnet werden müſſen. Symmetrie

---

Erlaubte und Unerlaub[21]te (practiſch-objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächſtfolgenden Categorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche beynahe einerley Sinn; hier aber ſoll das erſtere dasjenige bedeuten, was mit einer blos möglichen practiſchen Vorſchrift in Einſtimmung oder Widerſtreit iſt (wie etwa die Auflöſung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das zweyte, was in ſolcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Geſetz ſteht; und dieſer Unterſchied der Bedeutung iſt auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So iſt es z. B. einem Redner, als ſolchem unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu ſchmieden; dem Dichter iſt es in gewiſſem Maaße erlaubt; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer ſich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand wehren. Es iſt hier nur um den Unterſchied der Imperativen unter problematiſchem, aſſertoriſchem und apodictiſchem Beſtimmungsgrunde zu thun. — — — Vielleicht hieße es beſſer, das Gebotene und Verbotene

[33]

Der Critik der practiſchen Vernunft

Erſter Theil.

Elementarlehre der reinen practiſchen Vernunft.

[35]

Erſtes Buch.

Die Analytik der reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Grundſätzen der reinen practiſchen Vernunft.

§. 1. Erklärung.

Practiſche Grundſätze ſind Sätze, welche eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere practiſche Regeln unter ſich hat. Sie ſind ſubjectiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angeſehen wird; objectiv aber, oder practiſche Geſetze, wenn jene als objectiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird.

[40] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 3.

Lehrſatz II.

[41] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Anmerkung I.

[44] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, ſo viel Verſtand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine anderen Beſtimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemeſſen ſind, in ſich faſſen, und es giebt alſo entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für

[33] Mit Tinte nach „kein“ „oberes“ eingefügt.

ſich allein practiſch ſeyn, d. i. ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorſtellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empiriſche Bedingung der Principien iſt, durch die bloße Form der practiſchen Regel [45] den Willen beſtimmen können.

[48] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 4.

Lehrſatz III.

[49] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke, welche nicht, das kann der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung unterſcheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern. Jetzt iſt ein Depoſitum in meinen Händen, deſſen Eigenthümer verſtorben iſt und keine Handſchrift darüber zurückgelaſſen hat. Natürlicherweiſe iſt dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wiſſen, ob jene Maxime auch als allgemeines practiſches Geſetz gelten könne. Ich wende jene alſo auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob ſie wol die Form eines Geſetzes annehmen, mithin ich wol durch meine Maxime zugleich ein ſolches Geſetz geben könnte: daß jedermann ein Depoſitum ableugnen dürfe, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann. Ich werde ſofort gewahr, daß ein ſolches Princip, als Geſetz, ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe. !

[52] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 6. Aufgabe II.

Vorausgeſetzt, daß ein Wille frey ſey, das Geſetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu beſtimmen tauglich iſt.

Da die Materie des practiſchen Geſetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders als empiriſch gegeben werden kann, der freye Wille aber, als von empiriſchen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch beſtimmbar ſeyn muß; ſo muß ein freyer Wille, unabhängig von der Materie des Geſetzes, dennoch einen Beſtimmungsgrund in dem Geſetze antreffen.

[53] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[35] und [36] Im Texte nach „beſtimmbar", nach „ſo" und nach „Wille" mit Bleiſtift ein „!" geſetzt.

Wir können uns reiner practischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischer Bedingungen, dazu uns jene hinweiset, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtseyn eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Daß dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sey, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freyheit entdecke, mithin practische Vernunft zuerst der speculativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die größte Verlegenheit zu setzen, erhellet schon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freyheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich bey einem so sehr wie bey dem andern, in Unbegreiflich[54]keiten verwickelt, indessen daß doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen seyn würde, Freyheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm die practische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sey, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. ⌜Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben seyn mag, sie wol zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sey, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freyheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre. ⌟

Oben am Rande der S. 54 aber offenbar mit Beziehung auf die angestrichenen Schlußworte des Satzes Zeile 20—24:

Du kannst: denn Du sollst.

⌜ Er äußert aber nicht mehr Freiheit als eine rollende Kugel der ein stärkerer Stoß eine der ersten entgegengesetzte Richtung giebt.

kann er sich einbilden

⌞ Vergleiche doch was Kritik der reinen Vernunft p 568 so vortrefflich sagt

§. 7. Grundgeſetz der reinen practiſchen Vernunft.

Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne.

[55] Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Poſtulate als practiſche Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daß man etwas thun könne, wenn etwa gefodert würde, man ſolle es thun, und dieſe ſind die einzigen Sätze derſelben, die ein Daſeyn betreffen. Es ſind alſo practiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens. Hier aber ſagt die Regel: man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die practiſche Regel iſt alſo unbedingt, mithin, als categoriſch practiſcher Satz, a priori vorgeſtellt, wodurch der Wille ſchlechterdings und unmittelbar (durch die practiſche Regel ſelbſt, die alſo hier Geſetz iſt,) objectiv beſtimmt wird. Denn reine, an ſich practiſche Vernunft iſt hier unmittelbar geſetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empiriſchen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die bloße Form des Geſetzes als beſtimmt gedacht, und dieſer Beſtimmungsgrund als die oberſte Bedingung aller Maximen angeſehen. Die Sache iſt befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen practiſchen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo blos problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt aber auch nicht eine Vorſchrift, nach welcher eine Handlung geſchehen ſoll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich iſt, (denn da wäre die Regel immer phyſiſch bedingt,) ſondern eine Regel, die blos den Willen, in Anſehung der Form ſeiner Maximen, a priori beſtimmt, und da iſt ein Geſetz, welches blos zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt, wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Be-
[55]wußtſeyn dieſes Grundgeſetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtſeyn der Freyheit (denn dieſes iſt uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, ſondern weil es ſich für ſich ſelbſt uns aufdringt als ſynthetiſcher Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empiriſchen Anſchauung gegründet iſt, ob er gleich analytiſch ſeyn würde, wenn man die Freyheit des Willens vorausſetzte, wozu aber, als poſitivem Begriffe, eine intellectuelle Anſchauung erfodert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um mit dieſem ſeichten Räſonnement.

!

Welche Maxime wäre aber dieſe? (Die Frage iſt nothwendig) die bei welcher ſich Alle wohl befinden: d. h. die Einſchränkung eines Egoismus durch den andern und iſt die Baſis jeder freien Staatsform, hat aber für die Moral keinen Werth.

!

!

!

! dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sey, die sich dadurch als ursprünglich gesetz-
! gebend (sic volo, sic jubeo,) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft ist für sich allein practisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Anmerkung.

! Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bey einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori practisch betrachtet. Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheiten des[57]selben macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen d. i. ein
! Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin so fern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach practischen Principien a priori (denn diese haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fodert), fähig seyn.
[58] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§. 8. Lehrsatz IV.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nemlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber [59] ist Freyheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, practischen Vernunft, ist Freyheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus,

als die Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Freyheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten practischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das practische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nemlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen practischen Vernunft, hiemit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte.

quod non

[61] —

Anmerkung II.

[67] —

Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmete, nach welchem das Bewußtseyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hiebey vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewußtseyn seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewußtseyn pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen giebt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtseyn seiner Angemessenheit zu derselben, und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen

?

?

Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also [68] diese Zufriedenheit oder Seelenunruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können.

?

Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz der reinen practischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige, als solche dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, daß es vergeblich sey, sich nach einem anderen Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen. — Alle mögliche Bestimmungsgründe des Willens sind nemlich entweder bloß subjectiv und also empirisch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äußere oder innere.

[69] Practische materiale Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind

Subjective

äußere		innere	
Der Erziehung (nach Montaigne)	Der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Des physischen Gefühls (nach Epikur)	Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson)

Welcher Unterschied ist zwischen dem Innern und dem Subjektiven? wie auch zwischen dem Äußern und dem Objectiven?

Objective

innere	äußere
Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten).

---

[72] I.

Von der Deduction der Grundsätze der reinen practischen Vernunft.

---

[73] Wenn wir nun damit den analytischen Theil der Critik der reinen speculativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein merkwürdiger Contrast beider gegen einander. Nicht Grund-

[22] und [23] Nach „Subjective" und „Objective" mit Bleistift ein „?" eingefügt.

ſätze, ſondern eine reine ſinnliche Anſchauung (Raum und Zeit) war daſelbſt das erſte Datum, welches Erkenntniß a priori und zwar nur für Gegenſtände der Sinne möglich machte. — Synthetiſche Grundſätze aus bloßen Begriffen ohne Anſchauung waren unmöglich, vielmehr konnten dieſe nur in Beziehung auf jene, welche ſinnlich war, mithin auch nur auf Gegenſtände möglicher Erfahrung ſtattfinden, weil die Begriffe des Verſtandes, mit dieſer Anſchauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniß möglich machen, welches wir Erfahrung nennen.

Conf. Krit. d. reinen V. p. 358 u. 364

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[77] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die zwey Aufgaben alſo: wie reine Vernunft einerſeits a priori Objecte erkennen, und wie ſie andererſeits unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens d. i. der Cauſalität des vernünftigen Weſens in Anſehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Geſetzes) ſeyn könne, ſind ſehr verſchieden.

Die erſte, als zur Critik der reinen ſpeculativen Vernunft gehörig, erfodert, daß zuvor erklärt werde, wie Anſchauungen ohne welche uns überall kein Object gegeben und alſo auch keines ſynthetiſch erkannt werden kann, a priori möglich ſind, und ihre Auflöſung fällt dahin aus, daß ſie insgeſammt nur ſinnlich ſeyn, daher auch kein ſpeculatives Erkenntniß möglich werden laſſen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, [78] und daß daher alle Grundſätze jener reinen practiſchen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenſtänden, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollſtändig gegeben ſind, möglich zu machen.

Die zweyte, als zur Critik der practiſchen Vernunft gehörig, fodert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich ſind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretiſchen Naturerkenntniß, der Critik der ſpeculativen Vernunft überlaſſen, ſondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen könne, ob es nur vermittelſt empiriſcher Vorſtellung, als Beſtimmungsgründe, geſchehe, oder ob auch reine Vernunft practiſch und ein Geſetz einer möglichen, gar nicht empiriſch erkennbaren, Naturordnung ſeyn würde.

[81] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[27] „practiſchen“ mit Tinte durchſtrichen und „ſpeculativen“ darüber geſchrieben.

[37] Mit Tinte zu „Vorſtellung“ die Endung „en“ hinzugefügt.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnißquellen a priori, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen practischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn, was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig seyn, für dergleichen aber reine und doch practische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodictisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beyspiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und [82] also, wenn man auch auf die apodictische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

so!

Als Überschrift über die S. 82 geschrieben offenbar mit Bezug auf die im Texte angestrichenen Worte „eines unerforschlichen Vermögens".

Du kannst, denn Du sollst

Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nemlich, daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber (um unter ihren cosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen mußte, nemlich das der Freyheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen.

---

[83] Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freyheit, als einer Causalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freyheit

?

anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweiset seine Realität

dadurch auch für die Critik der ſpeculativen Vernunft genugthuend, daß es einer blos negativ gedachten Cauſalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch ſie anzunehmen nöthig war, poſitive Beſtimmung, nemlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen geſetzlichen Form ſeiner Maximen) beſtimmenden Vernunft hinzugefügt, und ſo der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn ſie ſpeculativ verfahren wollte, immer überſchwenglich wurde, zum erſtenmale objective, obgleich nur practiſche Realität zu geben vermag und ihren transſcendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen ſelbſt wirkende Urſache zu ſeyn) verwandelt.

!!

[86] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß ſie allerdings auf beſtimmte Weiſe erkennen, denn ſonſt könnte practiſche Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den ſie von ihrer eigenen Cauſalität als Noumenon macht, braucht ſie nicht theoretiſch zum Behuf der Erkenntniß ihrer überſinnlichen Exiſtenz zu beſtimmen, und alſo ihm ſo fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum practiſchen Gebrauche, nemlich durchs moraliſche Geſetz. Auch theoretiſch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verſtandesbegriff, der auf [87] Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden; wiewol er im letzteren Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat, ſondern bloß ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Objecte überhaupt iſt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich practiſch, da nemlich die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) ſelbſt Cauſalität hat, oder ihr Beſtimmungsgrund iſt.

Waſch mir den Pelz u. mach' ihn nicht naß.

II.

Von dem Befugniſſe der reinen Vernunft, im practiſchen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im ſpeculativen für ſich nicht möglich iſt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[90] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Mathematik war ſo lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytiſch wären, d. i. von einer Beſtimmung zur andern, um der Identität willen,

mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten, (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung a priori in einer möglichen Anschauung zu thun hat, dennoch eben so gut, wie durch Causalbegriffe, von einer Bestimmung A zu einer ganz verschiedenen B, als dennoch [91] mit jener nothwendig verknüpft, übergeht.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[94] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Categorie der Causalität (und so auch aller übrigen; denn ohne sie läßt sich kein Erkenntniß des Existirenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieses, daß ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche, oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Categorien, und namentlich der der Causalität, auf Gegenstände, nemlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniß des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es jemand darauf wagt, (wie auch in der Critik der reinen Vernunft geschehen,) gänzlich verwehrt wird, indessen, [95] daß doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können.

?!

[96] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder welches einerley ist, einer reinen practischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unver-

!!!

!!

[7] Mit Bleistift nach „übergeht“ die Klammer) geschlossen.

meidlich iſt, ob ſie gleich nicht auf empiriſchen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber iſt der Begriff der Cauſalität ſchon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff [97] einer Cauſalität mit Freyheit, d. i. nicht nach Naturgeſetzen beſtimmbar, folglich keiner empiriſchen Anſchauung, als Beweiſes ſeiner Realität, fähig iſt, dennoch aber in dem reinen practiſchen Geſetze a priori, ſeine objective Realität, doch (wie leicht einzuſehen,) nicht zum Behufe des theoretiſchen, ſondern bloß practiſchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun iſt der Begriff eines Weſens, das freyen Willen hat, der Begriff einer caussa noumenon, und daß ſich dieſer Begriff nicht ſelbſt widerſpreche, dafür iſt man ſchon dadurch geſichert, daß der Begriff einer Urſache als gänzlich vom reinen Verſtande entſprungen, zugleich auch ſeiner objectiven Realität in Anſehung der Gegenſtände überhaupt durch die Deduction geſichert, dabey ſeinem Urſprunge nach von allen ſinnlichen Bedingungen unabhängig, alſo für ſich auf Phänomene nicht eingeſchränkt, (es ſey denn, wo ein theoretiſcher beſtimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verſtandesweſen allerdings angewandt werden könne.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[100] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der Analytik der practiſchen Vernunft

Zweytes Hauptſtück.

Von dem Begriffe eines Gegenſtandes der reinen practiſchen Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[101] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die alleinigen Objecte einer practiſchen Vernunft ſind alſo die vom Guten und Böſen. Denn durch das erſtere verſteht man einen nothwendigen Gegenſtand des Begehrungs-, durch das zweyte des Verabſcheuungsvermögens, beides aber nach einem Princip der Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[102] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Weil es nun unmöglich iſt a priori einzuſehen, welche Vorſtellung mit Luſt, welche hingegen mit Unluſt werde begleitet ſeyn, ſo käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böſe ſey. Die Eigenſchaft des Subjects, worauf in Beziehung dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt, als eine dem

inneren Sinne angehörige Receptivität und ſo würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut iſt, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden iſt, und der von dem ſchlechthin-Böſen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müſſen. Weil aber das dem Sprachgebrauche ſchon zuwider iſt, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Böſen unterſcheidet, und verlangt, daß Gutes und Böſes jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, und nicht durch bloße Empfindung, welche ſich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit eingeſchränkt, beurtheilt werde, gleichwol aber für ſich ſelbſt mit keiner Vorſtellung eines Objects a priori eine Luſt oder Unluſt unmittelbar verbunden werden kann, ſo würde der Philoſoph, der ſich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Luſt ſeiner practiſchen [103] Beurtheilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böſes, was Urſache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens iſt; denn die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend iſt, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Abſichten einzuſehen, (ſo daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem ſie jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien ſind,) ſo würden doch die practiſchen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas für ſich ſelbſt-, ſondern immer nur irgend wozu-Gutes zum Gegenſtande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche ſeyn, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[107] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar gut erklären muß. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten läßt, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, ſie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; ſo iſt dieſes allerdings ein Uebel, aber jedermann giebt dazu ſeinen Beifall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpränge; ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muß

[11] Das „ge" in „eingeſchränkt" mit Bleiſtift durchſtrichen.

in ſeiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht. ?

[108] —

Der Menſch iſt ein bedürftiges Weſen, ſo fern er zur Sinnenwelt gehört und ſo fern hat ſeine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, ſich um das Innere derſelben zu bekümmern und ſich practiſche Maximen, auch in Abſicht auf die Glückſeligkeit dieſes, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. ?

— —

[109] —

Entweder ein Vernunftprincip wird ſchon an ſich als der Beſtimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rückſicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (alſo blos durch die geſetzliche Form der Maxime,) alsdenn iſt jenes Princip practiſches Geſetz a priori, und reine Vernunft wird für ſich practiſch zu ſeyn angenommen. Das Geſetz beſtimmt alsdenn unmittelbar den Willen, die ihm gemäße Handlung iſt an ſich ſelbſt gut, ein Wille, deſſen Maxime jederzeit dieſem Geſetze gemäß iſt, iſt ſchlechterdings, in aller Abſicht, gut, und die oberſte Bedingung alles Guten: oder es geht ein Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Luſt und Unluſt vorausſetzt, mithin etwas, das vergnügt oder ſchmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, dieſe zu vermeiden, beſtimmt die Handlungen, wie ſie beziehungsweiſe auf unſere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rückſicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demſelben) gut ſind, und dieſe Maximen können alsdenn niemals Geſetze, dennoch aber vernünftige, practiſche Vorſchriften heißen. Der Zweck [110] ſelbſt, das Vergnügen, das wir ſuchen, iſt im letzteren Falle nicht ein Gutes, ſondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, ſondern ein empiriſcher Begriff von einem Gegenſtande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfodert wird) heißt dennoch gut, aber nicht ſchlechthin, ſondern nur in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit, in Anſehung ihres Gefühls der Luſt und Unluſt; der Wille aber, deſſen Maxime dadurch afficirt wird, iſt nicht reiner Wille, der nur auf das geht, wobey reine Vernunft für ſich ſelbſt practiſch ſeyn kann.

〈Alles dies würde überflüſſig durch gehörige Sonderung von Verſtand und Vernunft〉

— —

[112] —

Weil man aber ſchon einen Gegenſtand nach Begriffen des Guten und Böſen zum Grunde alles practiſchen Geſetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Geſetz nur nach empiriſchen Begriffen gedacht werden konnte, ſo hatte man ſich die Möglichkeit, ein reines practiſches Geſetz auch nur zu denken, ſchon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytiſch nachgeforſcht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenſtandes, das moraliſche Geſetz, ſondern umgekehrt das moraliſche Geſetz allererſt den Begriff des Guten, ſo fern es dieſen Namen ſchlechthin verdient, beſtimme und möglich mache.

Dieſe Anmerkung, welche bloß die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, iſt von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlaſſenden Grund aller Verirrungen der Philoſophen in Anſehung des oberſten Princips der Moral. Denn ſie ſuchten einen Gegenſtand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Geſetzes zu machen, (welches alsdenn nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt jenes an das Gefühl der Luſt oder Unluſt gebrachten Gegenſtandes, der Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn [113] ſollte, anſtatt daß ſie zuerſt nach einem Geſetze hätten forſchen ſollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und dieſem gemäß allererſt den Gegenſtand beſtimmete).

[114] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Da indeſ[115]ſen die Handlungen einerſeits zwar unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freyheit iſt, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Weſen, andererſeits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erſcheinungen gehören, ſo werden die Beſtimmungen einer practiſchen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Categorien des Verſtandes gemäß, aber nicht in der Abſicht eines theoretiſchen Gebrauchs deſſelben, um das Mannigfaltige der (ſinnlichen) Anſchauung unter ein Bewußtſeyn a priori zu bringen, ſondern nur um das Mannigfaltige der Begehrungen, der Einheit des Bewußtſeyns einer im moraliſchen Geſetze gebietenden practiſchen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Dieſe Categorien der Freyheit, denn ſo wollen wir ſie, ſtatt jener theoretiſchen Begriffe, als Categorien der Natur benennen, haben einen augenſcheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da dieſe nur Gedankenformen ſind, welche nur unbeſtimmt

[20] Mit Bleiſtift nach „ſollte," die Klammer) geſchloſſen.

Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anſchauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, dieſe hingegen, da ſie auf die Beſtimmung einer freyen Willkühr gehen, (der zwar keine Anſchauung, völlig correſpondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bei keinen Begriffen des theoretiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntnißvermögens ſtattfindet, ein reines practiſches Geſetz a priori zum Grunde [116] liegen hat, (als practiſche Elementarbegriffe ſtatt der Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft ſelbſt liegt, ſondern anderwärts, nehmlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muß, die Form eines reinen Willens in ihr, mithin dem Denkungsvermögen ſelbſt, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geſchieht, daß, da es in allen Vorſchriften der reinen practiſchen Vernunft nur um die Willensbeſtimmung, nicht um die Naturbedingungen (des practiſchen Vermögens) der Ausführung ſeiner Abſicht zu thun iſt, die practiſchen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberſte Princip der Freyheit ſogleich Erkenntniſſe werden und nicht auf Anſchauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus dieſem merkwürdigen Grunde, weil ſie die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, (die Willensgeſinnung) ſelbſt hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretiſcher Begriffe iſt.

[119] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Von der Typik der reinen practiſchen Urtheilskraft.

[122] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Regel der Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft iſt dieſe: Frage dich ſelbſt, ob die Handlung, die du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, ſie du wol, als durch deinen Willen möglich, anſehen könnteſt. Nach dieſer Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob ſie ſittlich-gut oder böſe ſind. So ſagt man: Wie, wenn ein jeder, [123] wo er ſeinen Vortheil zu ſchaffen glaubt, ſich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, ſich das Leben abzukürzen, ſo bald ihn ein völliger Ueberdruß deſſelben befällt, oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin wol mit Einſtimmung deines Willens ſeyn? ! quid ni?

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[7] Mit Bleiſtift die Anfangsklammer (in eine Schlußklammer) verbeſſert.

Als Überschrift auf dem oberen Rand der S. 124
Kannst weil du sollst

[124] Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibelen Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern blos die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt (deren Begriff auch im reinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als blos zum reinen practischen Gebrauche der Vernunft, a priori bestimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so fern einerley, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Uebrigens, da von allem Intelligibelen schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freyheit, und auch diese nur so fern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibele Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen practischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was blos zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[125] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem Mysticism der practischen Vernunft, welcher das, was nur zum Symbol dienete, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Ueberschwengliche hinausschweift.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[126] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Drittes Hauptstück.

Von den Triebfedern der reinen practischen Vernunft.

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher [127] Art es auch sey, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestim-

!

[28] Nach „Gottes" mit Bleistift die Klammer) geschlossen.

mungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Geſetzes willen; ſo wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (elater animi) der ſubjective Beſtimmungsgrund des Willens eines Weſens verſtanden wird, deſſen Vernunft nicht, ſchon vermöge ſeiner Natur, dem objectiven Geſetze nothwendig gemäß iſt, ſo wird erſtlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beylegen könne, die Triebfeder des menſchlichen Willens aber (und des von jedem erſchaffenen vernünftigen Weſen) niemals etwas anderes, als das moraliſche Geſetz ſeyn könne, mithin der objective Beſtimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der ſubjectiv hinreichende Beſtimmungsgrund der Handlung ſeyn müſſe, wenn dieſe nicht bloß den Buchſtaben des Geſetzes, ohne den Geiſt*) deſſelben zu enthalten, erfüllen ſoll.

ist in einem ganz andern Sinne richtig

[128] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Das Weſentliche aller Beſtimmung des Willens durchs ſittliche Geſetz iſt: daß er als freyer Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung ſinnlicher Antriebe, ſondern ſelbſt mit Abweiſung aller derſelben, und mit Abbruch aller Neigungen, ſo fern ſie jenem Geſetze zuwider ſeyn könnten, blos durchs Geſetz beſtimmt werde. So weit iſt alſo die Wirkung des moraliſchen Geſetzes als Triebfeder nur negativ, und als ſolche kann dieſe Triebfeder a priori erkannt werden.

?

[131] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Man kann dieſen Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbſtliebe nennen, welche, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten practiſchen Princip macht, Eigendünkel ⌜ heißen kann. Nun ſchließt das moraliſche Geſetz, welches allein wahrhaftig (nemlich in aller Abſicht) objectiv iſt, den Einfluß der Selbſtliebe auf das oberſte practiſche Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die ſubjectiven Bedingungen des erſteren als Geſetze vorſchreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unſerem Eigendünkel in un[132]ſerem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz un-

⌜ Eigenliebe denke ich, aber dann folgt ſein Schluß nicht

*) Man kann von jeder geſetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Geſetzes willen geſchehen iſt, ſagen: ſie ſey blos dem Buchſtaben, aber nicht dem Geiſte (der Geſinnung) nach moraliſch gut.

⁹ Mit Tinte das „d“ in „jedem“ durchſtrichen, „n“ darüber geſchrieben und ſo das Wort in „jenem“ verbeſſert.

vermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht.

Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluß hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, a priori einzusehen, daß das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten practischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschließt, eine Würkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits bloß negativ ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen practischen Vernunft positiv ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines practischen, oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

[133] Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nemlich das Subject der reinen praktischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects, zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben das Gesetz zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch practische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen, ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlich-

---

[14] Nach „Grundes" und nach „Vernunft" mit Bleistift ein Beistrich , eingesetzt.

[27] Nach „derselben" und nach „Gesetz" mit Bleistift ein Beistrich , eingefügt.

keit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluſſe des Geſetzes auf den Willen beför[134]derlich iſt. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität geſtimmt wäre. Denn das iſt unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung aber muß von aller ſinnlichen Bedingung frey ſeyn. !

[135] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Dieſes Gefühl (unter dem Namen des moraliſchen) iſt alſo lediglich durch die Vernunft bewirkt. !

[139] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt alſo die einzige und zugleich unbezweifelte moraliſche Triebfeder, ſo wie dieſes Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus dieſem Grunde gerichtet iſt. Zuerſt beſtimmt das moraliſche objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freyheit, deren Cauſalität bloß durchs Geſetz beſtimmbar iſt, beſteht aber eben darin, daß ſie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Perſon ſelbſt auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Geſetzes einſchränkt. !

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[145] Es iſt von der größten Wichtigkeit in allen moraliſchen Beurtheilungen auf das ſubjective Princip aller Maximen mit der äußerſten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derſelben aus Pflicht und aus Achtung fürs Geſetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen ſollen, geſetzt werde. Für Menſchen und alle erſchaffene vernünftige Weſen iſt die moraliſche Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine von uns ſelbſt ſchon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzuſtellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Geſetz, welche mit Furcht oder wenigſtens Beſorgniß vor Uebertretung verbunden iſt, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von ſelbſt, gleichſam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinſtimmung des Willens mit dem reinen Sittengeſetze, (welches alſo, da wir niemals verſucht werden können, ihm [146] untreu zu werden, wol endlich gar aufhören könnte für uns Gebot zu ſein,) jemals in den Beſitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten. !

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſeyn, aber das iſt noch nicht die ächte moraliſche !

Maxime unſeres Verhaltens, die unſerm Standpuncte, unter
! vernünftigen Weſen, als Menſchen angemeſſen iſt, wenn wir
uns anmaaßen, gleichſam als Volontaire, uns mit ſtolzer Ein-
bildung über dem Gedanken von Pflicht wegzuſetzen, und, als
! vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Luſt das thun zu
wollen, wozu für uns kein Gebot [147] nöthig wäre.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Hiemit ſtimmt aber die Möglichkeit eines ſolchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächſten als dich ſelbſt,*) ganz wohl zuſammen. Denn [148] es fodert doch,
!! als Gebot, Achtung für ein Geſetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, ſich dieſe zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologiſche Liebe) iſt unmöglich; denn er iſt kein Gegenſtand der Sinne. Eben dieſelbe gegen Menſchen iſt zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es ſteht in keines Menſchen Vermögen, jemanden blos auf Befehl zu lieben. Alſo iſt es blos die practiſche Liebe, die in jenem Kern aller Geſetze verſtanden wird. Gott lieben, heißt in dieſer Bedeutung, ſeine Gebote gerne thun; den Nächſten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieſes zur Regel macht, kann auch nicht dieſe Geſinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, ſondern blos darnach zu ſtreben gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun ſoll, iſt in ſich widerſprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, ſchon von ſelbſt wiſſen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, ſondern nur aus Achtung fürs Geſetz, ein Gebot, welches dieſe Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Geſinnung zuwi[149]der wirken würde. [150]

Dies gerne iſt Plato's *σωφροσυνη* und nicht zu gebieten, obwohl es Bedingung der Heiligkeit iſt. Wohl aber zu gebieten iſt *ενκρατεια* welche Bedingung der Moralität iſt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die ſittliche Stufe, worauf der Menſch (aller unſerer Einſicht nach auch jedes vernünftige Geſchöpf) ſteht, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Die Geſinnung, die ihm, dieſes zu befolgen, obliegt, iſt, es aus Pflicht, [151] nicht aus freywilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung zu befolgen, und ſein moraliſcher Zuſtand, darin er jedesmal ſein kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten

Als Überſchrift der Seite 151:
Sklaven-Moral
!

*) Mit dieſem Geſetze macht das Princip der eigenen Glückſeligkeit, welches einige zum oberſten Grundſatze der Sittlichkeit machen [148] wollen, einen ſeltſamen Contraſt: Dieſes würde ſo lauten: Liebe dich ſelbſt über alles, Gott aber und deinen Nächſten um dein ſelbſt willen.

Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerey und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger ſtimmt, dadurch man ſie in den Wahn verſetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz, deſſen Joch (das gleichwol, weil es uns Vernunft ſelbſt auferlegt, ſanft iſt,) ſie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches ſie immer noch demüthigt, indem ſie es befolgen (ihm gehorchen), ſondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, ſondern als baarer Verdienſt von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, daß ſie durch Nachahmung ſolcher Thaten, nemlich aus ſolchem Princip, nicht im mindeſten dem Geiſte des Geſetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Geſetze ſich unterwerfenden Geſinnung, nicht in der Geſetzmäßigkeit der Handlung, (das Princip möge ſeyn, welches es auch wolle,) beſteht, und die Triebfeder pathologiſch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moraliſch (im Geſetze) ſetzen, ſo bringen ſie auf dieſe Art eine windige, überfliegende, phan[152]taſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freywilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſey, zu ſchmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an Verdienſt, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wol Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch auch nur ſo fern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind.

Auf dem unteren Rande der Seite 151:
verte
!!

---

[153] Wenn Schwärmerey in der allergemeinſten Bedeutung eine nach Grundſätzen unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt, ſo iſt moraliſche Schwärmerey dieſe Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchen ſetzt, dadurch ſie verbietet den ſubjectiven Beſtimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moraliſche Triebfeder derſelben, irgend worin anders, als im Geſetz ſelbſt, und die Geſinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in der Achtung für dies Geſetz, zu ſetzen, mithin den alle Arroganz ſowol als eitele Philautie niederſchlagenden Gedanken von Pflicht zum oberſten Lebensprincip aller Moralität im Menſchen zu machen gebietet.

Wenn dem alſo iſt, ſo haben nicht alle Romanſchreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob ſie gleich noch ſo ſehr wider Empfindeley eifern), ſondern bisweilen ſelbſt Philoſophen, ja die ſtrengſten unter allen, die Stoiker, moraliſche Schwärmerey, ſtatt nüchterner, aber weiſer Disciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerey der letzteren mehr heroiſch, der erſteren von ſchaaler und ſchmelzender Beſchaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachſagen: daß es zuerſt, durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, zugleich aber durch die Angemeſſenheit deſſel[154]ben mit den Schranken endlicher Weſen, alles Wohlverhalten des Menſchen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die ſie nicht unter moraliſchen geträumten Vollkommenheiten ſchwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel ſowol als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbſterkenntniß) geſetzt habe.

Auf dem oberen Rande der S. 154:
αγαπατε αλληλους!

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einſchmeichelung bey ſich führt, in dir faſſeſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet, und doch ſich ſelbſt wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung erwirbt, vor dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches iſt der deiner würdige Urſprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werths iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können?

Es kann nichts Minderes ſeyn, als was den Menſchen über ſich ſelbſt (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zu[155]gleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch-beſtimmbare Daſeyn des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein ſolchen unbedingten practiſchen Geſetzen, als das moraliſche, angemeſſen iſt,) unter ſich hat. Es iſt nichts anders als die Perſönlichkeit, d. i. die Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nemlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen reinen practiſchen Geſetzen die Perſon alſo, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn

nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweyte und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

[157] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtseyn aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn. Diese innere Beruhigung ist also blos negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nemlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werthe zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung, das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

Verneinung des Willens zum Leben.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[159] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Critische Beleuchtung der Analytik der reinen practischen Vernunft.

Ich verstehe unter der critischen Beleuchtung einer Wissenschaft, oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Nun hat practische Vernunft mit der speculativen sofern einerley Erkenntnißvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen, von der anderen, durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntnisse der Gegenstände, die dem [160] Verstande

gegeben werden mögen, zu thun, und mußte also von der Anschauung, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte, nur nach beider Voranschickung, mit Grundsätzen endigen.

So!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[161] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transscendentale Aesthetik und transscendentale Logik eingetheilt, die der practischen umgekehrt in Logik und Aesthetik der reinen practischen Vernunft, (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessene Benennungen, bloß der Analogie wegen, hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe.

Architektonische Symmetrie!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[162] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowol als practischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[164] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer practisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der practischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nemlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen seyn, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, daß keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beyspiele nicht den Augenblick inne werden sollte, daß durch empirische Grün [165]de des Wollens ihm zwar ihren Anreitzen zu folgen, gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen practischen Vernunftgesetze, zu gehorchen, zugemuthet werden könne.

Menschenliebe!

[166] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Aber dieſe Unterſcheidung des Glückſeligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, iſt darum nicht ſo fort Entgegenſetzung beyder, und die reine practiſche Vernunft will nicht, man ſolle die Anſprüche auf Glückſeligkeit aufgeben, ſondern nur, ſobald von Pflicht die Rede iſt, darauf gar nicht Rückſicht nehmen. Es kann ſogar in gewiſſem Betracht Pflicht ſeyn, für ſeine Glückſeligkeit zu ſorgen; theils weil ſie (wozu Geſchicklichkeit, Geſundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung ſeiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derſelben [167] (z. B. Armuth) Verſuchungen enthält, ſeine Pflicht zu übertreten. Nur, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht ſeyn. Da nun alle Beſtimmungsgründe des Willens, außer dem einigen reinen practiſchen Vernunftgeſetze, (dem moraliſchen) insgeſammt empiriſch ſind, als ſolche alſo zum Glückſeligkeitsprincip gehören, ſo müſſen ſie insgeſammt vom oberſten ſittlichen Grundſatze abgeſondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieſes eben ſo ſehr allen ſittlichen Werth, als empiriſche Beymiſchung zu geometriſchen Grundſätzen, alle mathematiſche Evidenz, das Vortrefflichſte, was (nach Platos Urtheile) die Mathematik an ſich hat, und das ſelbſt allem Nutzen derſelben vorgeht, aufheben würde.

!

quod non: Mitleid

Statt der Deduction des oberſten Princips der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniß a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als, daß, wenn man die Möglichkeit der Freyheit einer wirkenden Urſache einſähe, man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, ſondern gar die Nothwendigkeit des moraliſchen Geſetzes, als oberſten practiſchen Geſetzes vernünftiger Weſen, denen man Freyheit der Cauſalität ihres Willens beylegt, einſehen würde; weil beide Begriffe ſo unzertrennlich verbunden ſind, daß man practiſche Freyheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem ande[168]ren, außer allein dem moraliſchen Geſetze, definiren könnte. Allein die Freyheit einer wirkenden Urſache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingeſehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit ſtattfindet, hinreichend verſichert werden können, und nun, durchs moraliſche Geſetz, welches dieſelbe poſtulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, ſie anzunehmen.

Auf dem oberen Rande der S. 168 als Überſchrift:
Du kannſt weil du ſollſt

!!!

!!

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[169] Der Begriff der Cauſalität, als Naturnothwendigkeit, zum Unterſchiede derſelben, als Freyheit, betrifft nur die Exiſtenz der Dinge, ſo fern ſie in der Zeit beſtimmbar

ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Causalität, als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst, (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist,) so läßt sich die Nothwendigkeit in Causalverhältnisse mit der Freyheit auf keinerley Weise vereinigen; sondern sie sind einander contradictorisch entgegengesetzt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[174] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freyheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Critik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, blos den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung, daß also so fern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in seiner Gewalt ist, (wozu auch seine schon begangene Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen).

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[176] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bey jeder Erinnerung derselben: eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so fern practisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde, (wie Priestley, als ein ächter, consequent verfahrender Fatalist, sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beyfall verdient, als diejenige, welche, indem sie den Mechanism des Willens in der That, die [177] Freyheit desselben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten seyn wollen, daß sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem syncretistischen System mit einschließen,) aber, als Schmerz, doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische)

---

[5] Mit Bleistift „Causalverhältnisse" durch Anfügung eines „n" in „Causalverhältnissen" verbessert.

[17] Mit Bleistift bei „dem" das „m" in „n" verbessert.

[18] Mit Bleistift sind die zwei Worte „daß also" eingeklammert.

ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt, und nur frägt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdenn aber immer dieſelbe Empfindung damit moraliſch verknüpft, ſie mag jetzt geſchehen, oder vorlängſt geſchehen ſein. Denn das Sinnenleben hat in Anſehung des intelligibelen Bewußtſeyns ſeines Daſeyns (der Freyheit) abſolute Einheit eines Phänomens, welches ſo fern es blos Erſcheinungen von der Geſinnung, die das moraliſche Geſetz angeht, ⌜ (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, ſondern nach der abſoluten Spontaneität der Freyheit beurteilt werden muß. Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſo wie ſie ſich durch innere ſowol als äußere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe wirkende äußere Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, ſo wie eine Mond- oder Sonnenfinſterniß, ausrechnen könnte, und dennoch [178] dabei behaupten, daß der Menſch frey ſey.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[179] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Aber noch ſteht eine Schwierigkeit der Freyheit bevor, ⌞ ſo fern ſie mit dem Naturmechanism, in einem Weſen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden ſoll. Eine Schwierigkeit, die, ſelbſt nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freyheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bey dieſer Gefahr giebt ein Umſtand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freyheit noch glück- [180]lichen Ausgange, nemlich daß dieſelbe Schwierigkeit viel ſtärker in der That, wie wir bald ſehen werden, allein, das Syſtem drückt, in welchem die in Zeit und Raum beſtimmbare Exiſtenz für die Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird, ſie uns alſo nicht nöthigt, unſere vornehmſte Vorausſetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form ſinnlicher Anſchauung, folglich als bloßer Vorſtellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen iſt, abzugehen, und alſo nur erfodert ſie mit dieſer Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nemlich auch einräumt, daß das intelligibele Subject in Anſehung einer gegebenen Handlung noch frey ſeyn

⟨Nego⟩

⌜ d. i. dem Willen

⟨Nego⟩

Auf dem unteren Rande der S. 177:

⟨Alles Laſter iſt, (nach Platon) Irrthum und den kann jeden Augenblick die Wahrheit verdrängen.⟩

⌞ mit deren Auflöſung es Kanten jedoch nicht Ernſt iſt: jene Schwierigkeit iſt das poſitive Argument gegen den Theismus (die andern ſind negativ) welches dieſen gänzlich umwirft und ſi

(Der Schluß der Bemerkung fehlt infolge Abreißens u. Abſchneidens der Ecke.)

[30] Mit Bleiſtift ſind die Worte „in der That, wie wir bald ſehen werden, allein" zwiſchen Klammern geſtellt.

[33] Mit Tinte ſind durch Einfügung des Wortes „von" vor „unſere" und Beiſetzung der entſprechenden Endung die Worte in „von unſerer vornehmſten Vorausſetzung" verändert und darnach ein Beiſtrich eingeſetzt.

kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Anſehung derſelben mechaniſch bedingt iſt, ſo ſcheint es doch, man müſſe, ſo bald man annimmt, Gott, als allgemeines Urweſen, ſey die Urſache auch der Exiſtenz der Subſtanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Weſen aller Weſen, und hiemit ſeine Allgenugſamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen. Die Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt iſt, nemlich in der Cauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten Weſens, von welchem das Daſeyn des erſtern, und die ganze Beſtimmung ſeiner Cauſalität ganz und gar abhängt. In [181] der That: wären die Handlungen des Menſchen, ſo wie ſie zu ſeinen Beſtimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Beſtimmungen deſſelben als Erſcheinung, ſondern als Dinges an ſich ſelbſt, ſo würde die Freyheit nicht zu retten ſeyn. Der Menſch wäre Marionette, oder ein Vaucanſches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem oberſten Meiſter aller Kunſtwerke, und das Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtſeyn ſeiner Spontaneität, wenn ſie für Freyheit gehalten wird, bloße Täuſchung wäre, indem ſie nur comparativ ſo genannt zu werden verdient, weil die nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewegung, und eine lange Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden Urſachen hinauf, zwar innerlich ſind, die letzte und höchſte aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[182] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Daher ſchließt [183] der Spinozism, unerachtet der Ungereimtheit ſeiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geſchehen kann, wenn die für Subſtanzen angenommene und an ſich in der Zeit exiſtirende Weſen Wirkungen einer oberſten Urſache, und doch nicht zugleich als zu ihm und ſeiner Handlung, ſondern für ſich als Subſtanzen angeſehen werden.

Die Auflöſung obgedachter Schwierigkeit geſchieht, kurz und

---

8 Mit Tinte iſt der Punkt nach „einräumen“ in einen Beiſtrich und das darauf folgende große „D“ in ein kleines „d“ verbeſſert.

10 „ihrer“ mit Tinte durchſtrichen und „ſeiner“ darüber geſchrieben.

18 Mit Tinte „Vaucanſches“ durch Einfügen von „con“ in „Vaucançonſches“ verbeſſert.

34 Mit Bleiſtift vor „Wirkungen“ „als“ eingefügt.

35 Mit Tinte nach „Handlung“ „gehörig“ am Rande eingefügt.

einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Exiſtenz in der Zeit eine bloße ſinnliche Vorſtellungsart der denkenden Weſen in der Welt iſt, folglich ſie, als Dinge an ſich ſelbſt, nicht angeht: ſo iſt die Schöpfung dieſer Weſen eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart der Exiſtenz und der Cauſalität gehört, ſondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Weſen in der Sinnenwelt ſage: ſie ſind erſchaffen; ſo betrachte ich ſie ſo fern als Noumenen. ⌜ So, wie es alſo ein Widerſpruch wäre, zu ſagen, Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen, ſo iſt es auch ein Widerſpruch, zu ſagen, er ſey, als Schöpfer, Urſache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erſcheinungen, wenn er gleich Urſache des Daſeyns der handelnden Weſen (als Noumenen) iſt. Iſt es nun möglich, (wenn wir nur das Daſeyn in der Zeit für etwas, was blos von Erſcheinungen, nicht von Dingen an ſich ſelbſt gilt, annehmen,) die Freyheit, unbeſchadet [184] dem Naturmechanism der Handlungen als Erſcheinungen, zu behaupten, ſo kann, daß die handelnden Weſen Geſchöpfe ſind, nicht die mindeſte Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht ſenſibele Exiſtenz betrifft, ⌟ und alſo nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden kann; ⌞ welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltweſen als Dinge an ſich ſelbſt in der Zeit exiſtirten, da der Schöpfer der Subſtanz, zugleich der Urheber des ganzen Maſchinenweſens an dieſer Subſtanz ſeyn würde.

Von ſo großer Wichtigkeit iſt die in der Crit. der r. spec. V. verrichtete Abſonderung der Zeit (ſo wie des Raums) von der Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt. ⌞

Die hier vorgetragene Auflöſung der Schwierigkeit hat aber, wird man ſagen, doch viel Schweres in ſich, und iſt einer hellen Darſtellung kaum empfänglich. Allein, iſt denn jede andere, die man verſucht hat, oder verſuchen mag, leichter und faßlicher? ⌠ Eher möchte man ſagen, die dogmatiſchen Lehrer der Methaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwierigen Punct, ſo weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn ſie davon gar nicht ſprächen, auch wol Niemand leichtlich an ihn denken würde.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[186] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nun ſind alle Categorien in zwey Claſſen, die mathematiſche, welche blos auf die Einheit der Syntheſis in der Vor-

⌜ Erſchaffen, Schaffen, ſcheint mir ein Begriff der nur durch die Zeit und in der Zeit verſtändlich iſt.

⌟ das moraliſche Handeln nicht eben ſo?

⌞ aber doch als Beſtimmungsgrund der Dinge an ſich, welche Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen ſind.

⌞ hier aber kann ſie nicht helfen, noch retten

⌠ O you rogue! Wie fein er ſich ſtellt, als glaubte er wirklich etwas widerlegt zu haben, das ewig unwiderlegbar iſt.

Kr. der reinen Vernunft p. 556.

[7] Mit Bleiſtift nach „kann“ zwiſchen Klammern ein ? eingefügt.

stellung der Objecte, und die dynamische, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die erstere (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte, zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und also immer wieder unbedingt seyn mußte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialectik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beide falsch waren.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[192]

Zweytes Buch.

Dialectik der reinen practischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialectik der reinen practischen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialectik, man mag sie in ihrem speculativen oder practischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche, bey uns Menschen, niemals anders als sinnlich seyn können, mithin die Gegenstände, nicht als Dinge an sich selbst, sondern blos als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der [193] Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie, in Ermangelung einer warnenden Critik, jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriethen. Hiedurch wird aber die Vernunft

Auf dem oberen Rande der Seite 193 als Überschrift: Summa philosophiae Kantii

[7] Mit Bleistift das „unbedingt" durch Wegstreichen der Vorsilbe „un" in „bedingt" verbessert.

genöthigt, dieſem Scheine nachzuſpüren, woraus er entſpringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollſtändige Critik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geſchehen kann; ſo daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialectik offenbar wird, in der That die wohlthätigſte Verirrung iſt, in die die menſchliche Vernunft je hat gerathen können, indem ſie uns zuletzt antreibt, den Schlüſſel zu ſuchen, aus dieſem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht ſuchte und doch bedarf, nemlich eine Ausſicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir ſchon jetzt ſind, und in der unſer Daſeyn der höchſten Vernunftbeſtimmung gemäß fortzuſetzen, wir durch beſtimmte Vorſchriften nunmehr angewieſen werden können.

[198]

Zweytes Hauptſtück.

Von der Dialectik der reinen Vernunft in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut.

Der Begriff des Höchſten enthält ſchon eine Zweydeutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlaſſen kann. Das Höchſte kann das Oberſte (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erſtere iſt diejenige Bedingung, die ſelbſt unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet iſt (originarium); das zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derſelben Art iſt (perfectissimum). Daß Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu ſeyn) die oberſte Bedingung alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag, mithin auch aller unſerer Bewerbung um Glückſeligkeit, mithin das oberſte Gut ſey, iſt in der Analytik bewieſen worden. !

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[204]

I.

Die Antinomie der practiſchen Vernunft.

Symmetrie!

In dem höchſten für uns practiſchen, d. i. durch unſern Willen wirklich zu machenden, Gute, werden Tugend und Glückſeligkeit als nothwendig verbunden gedacht, ſo, daß das eine durch reine practiſche Vernunft nicht angenommen werden kann ohne daß das andere auch zu ihm gehöre.

fons errorum

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[205] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese
! Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweyten beweisen. Ist also das höchste Gut nach practischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch seyn.

II.

Critische Aufhebung der Antinomie der practischen Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[212] —

Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Ma-
[213]ximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn
! alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde, angelegt seyn, wenn die Handlung nicht blos Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig seyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine practische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mit-
!!! leids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sey, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn.

Schillers Gedichte, Theil 2, p. 188.

[215] —

III.

Von dem Primat der reinen practischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[218] —

Allein wenn reine Vernunft für sich practisch seyn kann und es wirklich ist, wie das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft,
! die, es sey in theoretischer oder practischer Absicht, nach Prin-

cipien a priori urtheilt, und da iſt es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der erſteren gleich nicht zulangt, gewiſſe Sätze behauptend feſtzuſetzen, indeſſen daß ſie ihr auch eben nicht widerſprechen, eben dieſe Sätze, ſo bald ſie unabtrennlich zum practiſchen Intereſſe der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachſen, aber doch hinreichend beglaubigt iſt, annehmen, und ſie, mit allem was ſie als ſpeculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen ſuchen müſſe; doch ſich beſcheidend, daß dieſes nicht ihre Einſichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nemlich practiſchen, Abſicht ſind, welches ihrem Intereſſe, das in der Einſchränkung des ſpeculativen Frevels beſteht, ganz und gar nicht zuwider iſt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[219] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

IV.

Die Unſterblichkeit der Seele, als ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

[220] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetze iſt Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte ſeines Daſeyns, fähig iſt. Da ſie indeſſen gleichwol als practiſch nothwendig gefodert wird, ſo kann ſie nur in einem ins Unendliche gehenden Progreſſus zu jener völligen Angemeſſenheit angetroffen werden, und es iſt, nach Principien der reinen practiſchen Vernunft, nothwendig, eine ſolche practiſche Fortſchreitung als das reale Object unſeres Willens anzunehmen.

Zur höchſten Reinheit des Willens bedarf es gar keines Progreſſus, ſondern nur einer Erkenntniß und eines Entſchlußes nach ihr, die im Augenblick und zugleich kommen können. Daß aber neben dem reinen Willen ſich nicht der unreine rege und widerſtrebe kann gar kein Progreſſus geben.

Dieſer unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vorausſetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens (welche man die Unſterblichkeit der Seele nennt,) möglich.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[221] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Einem vernünftgien, aber endlichen Weſen iſt nur der Progreſſus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moraliſchen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts iſt, ſieht, in dieſer für uns endloſen Reihe, das Ganze der Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze, und die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaßlich fodert, um ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem

Und wie ist diese Lehre vom Fortschritt zu vereinigen mit der Unveränderlichkeit des Karakters in der Zeit, wie sie K ganz vortrefflich lehrt pp 169—179 und Krit. d. reinen Vernunft pp. 560—586 — ?

am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen [222] ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischbesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen,*) und so, zwar niemals hier, oder [223] in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpuncte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu seyn.

V.

Das Daseyn Gottes, als ein Postulat der reinen practischen Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[225] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht blos mit den Sitten

*) Die Ueberzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten, scheint gleichwol auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu seyn. Um deswillen läßt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewußtseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben, im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus ächten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich wol die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er, auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz, bey diesen Grundsätzen beharren werde, und, wiewol er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch, bey dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige Zukunft zu haben; denn dieses ist der Aus-

der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[228] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes practisches Princip, nemlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstelleten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und etwas, das aller Menschenkenntniß widerspricht, angenommen, sondern auch, vornemlich das zweyte zum höchsten Gute gehörige Bestandstück, nemlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens [229] wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen, gleich einer Gottheit, im Bewußtseyn der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Uebeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frey vom Bösen darstelleten) und so wirklich das zweyte Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit wegließen, indem sie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werthe setzten, und also im Bewußtseyn der sittlichen Denkungsart mit eingeschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christenthums,*) wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in [230] diesem Stücke

druck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches eben so, [223] wie Heiligkeit eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten seyn kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

*) Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewußtseyn der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittlichen Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger dessen

er kennt nicht den wahren Unterschied

[4] Nach „oberste" mit Tinte das Wort „Ursache" eingefügt.

[27] und [28] In „eingeschlossen" die Silbe „ge" mit Bleistift durchstrichen.

einen Begriff des höchſten Guts (des Reichs Gottes), der allein der ſtrengſten Forderung der [231] practiſchen Vernunft ein Genüge thut.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[233] —

Das moraliſche Geſetz gebietet, das höchſte mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenſtande alles Verhaltens zu

---

zwar von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmeten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenſchwäche machthabende Triebfedern der Sinne. Tugend war alſo bey ihnen ein gewiſſer Heroism des über die thieriſche Natur des Menſchen ſich erhebenden Weiſen, der ihm ſelbſt genug iſt, andern zwar Pflichten vorträgt, ſelbſt aber über ſie erhoben, und keiner Verſuchung zu [230] Uebertretung des ſittlichen Geſetzes unterworfen iſt. Dies alles aber konnten ſie nicht thun, wenn ſie ſich dieſes Geſetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorſchrift des Evangelii thut, vorgeſtellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verſtehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, ſo ſind die moraliſchen Ideen darum nichts Ueberſchwängliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend beſtimmen könnten, oder von dem es ungewiß iſt, ob ihm überall ein Gegenſtand correſpondire, wie die Ideen der ſpeculativen Vernunft, ſondern dienen, als Urbilder der practiſchen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtſchnur des ſittlichen Verhaltens, und zugleich zum Maaßſtabe der Vergleichung. Wenn ich nun die chriſtliche Moral von ihrer philoſophiſchen Seite betrachte, ſo würde ſie, mit den Ideen der griechiſchen Schulen verglichen, ſo erſcheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epikuräer, der Stoiker und des Chriſten, ſind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Anſehung des Weges, dazu zu gelangen, unterſchieden ſich die griechiſchen Philoſophen ſo von einander, daß die Cyniker dazu den gemeinen Menſchenverſtand, die andern nur den Weg der Wiſſenſchaft, beide alſo doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die chriſtliche Moral, weil ſie ihre Vorſchrift (wie es auch ſeyn muß) ſo rein und unnachſichtlich einrichtet, benimmt dem Menſchen das Zutrauen, wenigſtens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu ſeyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir ſo gut handeln, als in unſerem Vermögen iſt, wir hoffen können, daß, was nicht in unſerem Vermögen iſt, uns anderweitig werde zu ſtatten kommen, wir mögen nun wiſſen, auf welche Art, oder nicht. Ariſtoteles und Plato unterſchieden ſich nur in Anſehung des Urſprungs unſerer ſittlichen Begriffe.

machen. Dieſes aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinſtimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchſten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückſeligkeit mit dem größten [234] Maaße ſittlicher (in Geſchöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genaueſten Proportion verbunden vorgeſtellt wird, meine eigene Glückſeligkeit mit enthalten iſt: ſo iſt doch nicht ſie, ſondern das moraliſche Geſetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen ſtrenge einſchränkt) der Beſtimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchſten Guts angewieſen wird.

(ſie iſt aber wie ein geheimer Artikel, auf den eigentlich ganz allein geſehn wird, dadurch das Uebrige nur noch ein Scheinvertrag bleibt.

Daher iſt auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, ſondern wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückſeligkeit dereinſt in dem Maaße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht geweſen, ihrer nicht unwürdig zu ſeyn.

Würdig iſt jemand des Beſitzes einer Sache, oder eines Zuſtandes, wenn, daß er in dieſem Beſitze ſey, mit dem höchſten Gute zuſammenſtimmt. ⌜ Man kann jetzt leicht einſehen, daß alle Würdigkeit auf das ſittliche Verhalten ankomme, weil dieſes im Begriffe des höchſten Guts die Bedingung des übrigen, (was zum Zuſtande gehört) nemlich des Antheils an Glückſeligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die Moral an ſich niemals als Glückſeligkeitslehre behandeln müſſe, d. i. als eine Anweiſung der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden; denn ſie hat es lediglich mit der [235] Vernunftbedingung (conditio sine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derſelben zu thun. Wenn ſie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünſchen Maaßregeln an die Hand giebt,) vollſtändig vorgetragen worden: alsdenn allererſt kann, nachdem der ſich auf ein Geſetz gründende moraliſche Wunſch das höchſte Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufſteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geſchehen iſt, dieſe Sittenlehre auch Glückſeligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererſt anhebt.

⌜ unverſtändlich.

Auch kann man hieraus erſehen: daß, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt frägt, man nicht die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in ihr, ſondern das höchſte Gut nennen müſſe, welches jenem Wunſche dieſer Weſen noch eine Bedingung, nemlich die der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn, d. i. die Sittlichkeit eben derſelben vernünftigen

d. h. die Glückſeligkeit iſt nicht eigentlich Lohn der Tugend aber doch ein freiwilliges douceur oder Trinkgeld zu dem ſie verſtohlen die Hand hinhält.

Wesen, hinzufügt, die allein den Maaßstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren, durch die Hand eines weisen Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[236] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, daß man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt,) setzten, wol den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn [237] seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

„Die Zeit kommt auch heran
Wo wir was Guts in Ruhe schmausen mögen."
Göthe. Faust.

Da wären die Barmherzigen Brüder, die wohlthun, ohne Rücksicht auf Würdigkeit, verächtlich

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[238]

VI.

Ueber die Postulate der reinen practischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese nothwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fodert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig practischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[241] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[31] Mit Bleistift nach „zwar" „nicht" eingefügt.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in practiſcher Abſicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als ſpeculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich ſey?

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[243] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Alſo war es keine Erweiterung der Erkenntniß von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden, aber doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und [244] der Erkenntniß derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſo fern als ſie genöthigt wurde, daß es ſolche Gegenſtände gebe, einzuräumen, ohne ſie doch näher beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniß von den Objecten (die ihr nunmehr aus practiſchem Grunde, und auch nur zum practiſchen Gebrauche, gegeben worden,) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen practiſchen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden ſie immanent und conſtitutiv, indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind. Das nothwendige Object der reinen practiſchen Vernunft (das höchſte Gut) wirklich zu machen, da ſie, ohne dies, transſcendent und blos regulative Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, ſondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu näheren, auferlegen. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft, (eigentlich nur zur Sicherung ihres practiſchen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, ſondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerſeits den Anthropomorphism als den Quell der Superſtition, oder ſcheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeynte Erfahrung, andererſeits den Fanaticism, der ſie durch überſinnliche Anſchauung oder der[245]gleichen Gefühle verſpricht, abzuhalten; welches alles Hinderniſſe des practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft ſind, deren Abwehrung alſo zu der Erweiterung unſerer Erkenntniß in praktiſcher Abſicht allerdings gehört, oder daß es dieſer widerſpricht, zugleich zu geſtehen, daß die Vernunft in ſpeculativer Abſicht dadurch im mindeſten nichts gewonnen habe.

[254] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

* * *

[21] Mit Tinte iſt der Punkt in einen Beiſtrich und das darauffolgende große D in ein kleines d verbeſſert.

[38] Mit Tinte „oder“ durchſtrichen und „ohne“ darüber geſchrieben.

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Critik der reinen speculativen Vernunft sich vollkommen überzeugen: wie höchstnöthig, wie ersprießlich für Theologie und Moral, jene mühsame Deduction der Categorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande

? Also hält er selbst Platons Ideen für seine Kategorien!

setzt, mit Plato, für angebohren zu halten, und darauf überschwengliche Anmaaßungen mit Theorien des Uebersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht, mit Epicur, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in practischer Absicht, blos auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Critik in jener Deduction erstlich bewies, daß sie nicht empirischen Ursprungs seyn, sondern a priori im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; zweytens auch, daß, da sie auf Gegenstände überhaupt, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen wer[255]den, sie zwar nur in Anwendung auf empirische Gegenstände theoretisches Erkenntniß zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine practische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen dienen, jedoch nur, so fern dieses blos durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen practischen Absicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und practische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige Verhältniß der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieses Beyspiel beweiset besser, als sonst eines,

!

daß der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bey uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, daß diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[259] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

* * *

Um bey dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen practischen Vernunft[260]glaubens ist, Mißdeutungen zu verhüten, sei mir erlaubt noch eine Anmerkung

hinzuzufügen. — Es ſollte faſt ſcheinen, als ob dieſer Vernunftglaube hier ſelbſt als Gebot angekündigt werde, nemlich das höchſte Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, iſt ein Unding. Man erinnere ſich aber der obigen Auseinanderſetzung deſſen, was im Begriffe des höchſten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß dieſe Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine practiſchen Geſinnungen fodere, ſie einzuräumen, ſondern daß ſpeculative Vernunft ſie ohne Geſuch zugeben müſſe; denn daß eine, dem moraliſchen Geſetze angemeſſene, Würdigkeit der vernünftigen Weſen in der Welt, glücklich zu ſeyn, mit einem dieſer proportionirten Beſitze dieſer Glückſeligkeit in Verbindung, an ſich unmöglich ſey, kann doch niemand behaupten wollen. ⌜

⌜ Und das iſt doch der Fall: denn ſchon Tugend und Glückſeligkeit widerſprechen ſich: jene beſteht im Nicht-wollen, dieſe darin, daß man hat was man will.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[263] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

IX.

Von der der practiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeiner Erkenntnißvermögen.

Wenn die menſchliche Natur zum höchſten Gute zu ſtreben beſtimmt iſt, ſo muß auch das Maaß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu dieſem Zwecke ſchicklich, angenommen werden. Nun beweiſet aber die Critik der reinen ſpeculativen Vernunft die größte Unzulänglichkeit derſel[264]ben, um die wichtigſten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemeſſen aufzulöſen, ob ſie zwar die natürlichen und nicht zu überſehenden Winke eben derſelben Vernunft, imgleichen die großen Schritte, die ſie thun kann, nicht verkennt, um ſich dieſem großen Ziele, das ihr ausgeſteckt iſt, zu näheren, aber doch, ohne es jemals für ſich ſelbſt, ſogar mit Beyhülfe der größten Naturkenntniß, zu erreichen. Alſo ſcheint die Natur hier uns nur ſtiefmütterlich mit einem zu unſerem Zwecke benöthigten Vermögen verſorgt zu haben.

Geſetzt nun, ſie wäre hierin unſerem Wunſche willfährig geweſen, und hätte uns diejenige Einſichtsfähigkeit, oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne beſitzen möchten, oder in deren Beſitz Einige wol gar wähnen ſich wirklich zu befinden, was würde allem Anſehn nach wol die Folge hievon ſeyn? Wofern nicht zugleich unſere ganze Natur umgeändert wäre, ſo würden die Neigungen, die doch allemal das erſte Wort haben, zuerſt ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden,

Hier lacht die Moraltheologie ſich ſelbſt aus.

Auf dem unteren Rande der Seite 264:

Statt einzusehn, daß Glückseligkeit als Lohn der Tugend mit dieser unvereinbar ist, hält er nur das bestimmte Vorherwissen dieses Lohns mit ihr unvereinbar und bewundert am Schluße die Weisheit die uns so künstlich darüber in der Schwebe hält.

ihre größtmögliche und daurende Befriedigung, unter dem Namen der Glückseligkeit, verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und sogar sie alle insgesammt einem höheren auf keine Neigung Rücksicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. Aber, statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in [265] welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmälig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unabläßig vor Augen liegen, (denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Uebertretung des Gesetzes würde freylich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bey Hand, und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit, ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen seyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, [266] nur eine sehr dunkele und zweydeutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns seyn Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmaaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fodert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdenn und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihete Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht blos seinen Handlungen angemessen ist. — — —

[267]

Der Critik der praktischen Vernunft

Zweyter Theil.

Methodenlehre der reinen practischen Vernunft.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[272] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüths, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesse, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und, wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein jeder anstellen kann, beweisen; wobey doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objectiv-practischen Gesetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorstellung der Pflicht subjectiv-practisch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob sie eine leere Phantasterey wäre.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[276] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Nur wünsche ich sie mit Beyspielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtseyn, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwenglich-Große viel zu Gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, frey sprechen.*)

[277] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam. Aber man muß hier nicht sowol auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend

Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beyspiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu seyn, nothwendig so urtheilen müßte. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beyzutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird bloßen Beyfall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen [278] Verleumdern seine besten Freund, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. ⌜

⌜ Es kommt hier sehr darauf an, womit die zu verläumdende Person bedroht wird, ob mit dem Tode oder dem Verlust einer Kleinigkeit.

— —

[281] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen gar nicht stattfinden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv practisch werden sollen, müssen nicht bey den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente ge-

---

ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat, (sollte es auch nur die seyn, daß man, durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung, Vortheile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen,) um durch die eigen[277]liebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

! ?

höre, daran er natürlicher Weise gewohnt ist, sondern wie es ihn nöthiget, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgniß des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll. So —

[282] Laßt uns nun im Beyspiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und großmüthiger Handlung mehr subjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als, wenn diese blos als Pflicht im Verhältniß auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabey selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größtentheils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von Pflicht gegen sich selbst, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. ?!

Entscheidender ist die großmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sey, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerläßliche Pflicht, deren Uebertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken,) so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer ei[283]nen Werth haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beyspiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, daß die menschliche Natur zu einer so großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig sey. !

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[288] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Beschluß.

Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäfftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueber-

schwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuthen; ich se[289]he sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtseyn meiner Existenz. Das erstere fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich= Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweyte fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[291] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wir haben doch die Beyspiele der moralisch=urtheilenden Vernunft bey Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern ⌜, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beydes rein, und, was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so, theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthiger ist) den Geniesch wüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung [292] und Kenntniß der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden.

⌜ nicht aber in einen kategorischen Imperativ zusammenzuwerfen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Anmerkungen.

S. 338, Z. 35: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 14:

Nach Kehrbach (Kritik der praktischen Vernunft, Vorrede S. IX) enthalten die 1. und 2. Auflage keinen anderen Text.

S. 349, Z. 4: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 73:

In der Kritik der reinen Vernunft hat Schopenhauer sowohl S. 358 als S. 365 nur geschrieben: „Cf. Krit. d. pract. Vern. p. 73".

S. 371, Z. 47: Zu Schopenhauers Bemerkung S. 186:

In der Kritik der reinen Vernunft hat Schopenhauer S. 556 geschrieben: „Vergleiche Kritik der praktischen Vern. p. 185".

Die Randbemerkungen

zur

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

[V] Da meine Abſicht hier eigentlich auf die ſittliche Weltweisheit gerichtet iſt, ſo ſchränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meyne, daß es von der äuſſerſten Nothwendigkeit ſey, einmal eine reine Moralphiloſophie zu bearbeiten, die von allem, was [VI] nur empiriſch ſeyn mag und zur Anthropologie gehört, völlig geſäubert wäre; denn daß es eine ſolche geben müſſe, leuchtet von ſelbſt aus der gemeinen Idee der Pflicht und der ſittlichen Geſetze ein. Jedermann muß eingeſtehen, daß ein Geſetz, wenn es moraliſch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten ſoll, abſolute Nothwendigkeit bey ſich führen müſſe; daß das Gebot: du ſollt nicht lügen, nicht etwa bloß für Menſchen gelte, andere vernünftige Weſen ſich aber daran nicht zu kehren hätten; und ſo alle übrige eigentliche Sittengeſetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menſchen, oder den Umſtänden in der Welt, darin er geſetzt iſt, geſucht werden müſſe, ſondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorſchrift, die ſich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und ſogar eine in gewiſſem Betracht allgemeine Vorſchrift, ſo fern ſie ſich dem mindeſten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empiriſche Gründe ſtützt, zwar eine practiſche Regel, niemals aber ein moraliſches Geſetz heißen kann.

Ecce!
Geſetze für den Willen
petitio principii
!
Vergl. p. 59 u. 60
petitio principii

[VII] Alſo unterſcheiden ſich die moraliſchen Geſetze, ſamt ihren Prinzipien, unter allem practiſchen Erkenntniſſe von allem übrigen, darin irgend etwas Empiriſches iſt, nicht allein weſentlich, ſondern alle Moralphiloſophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und auf den Menſchen angewandt, entlehnt ſie nicht das mindeſte von der Kenntnis desſelben (Anthropologie,) ſondern giebt ihm, als vernünftigem Weſen, Geſetze a priori, die freylich noch durch Erfahrung geſchärfte Urteilskraft erfodern, um theils zu unterſcheiden, in welchen Fällen ſie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menſchen und Nachdruck zur Ausübung zu ver-

[1] Schopenhauer hat die 14 nicht mit Zahlen verſehenen Seiten der Vorrede mit Tinte numeriert.

schaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen affizirt, der Idee einer practischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.

[IX] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefodert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolf vor seiner Moralphilosophie, nemlich der von ihm so genannten allgemeinen practischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sey. Eben darum, weil sie eine allgemeine practische Weltweisheit seyn sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori, bestimmt werde, ⌜ und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen über- haupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Be- dingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben so wie die allgemeine Logik von der Transscenden- talphiloso[X]phie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber bloß die besondern Handlungen und Regeln des reinen Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt.

!!
⌜ Vergl. p. 50.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[XI] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Critik einer reinen practischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon gelieferte Critik der reinen speculativen Vernunft. Allein, theils ist jene nicht von so äusserster Noth- wendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Mora- lischen, selbst beym gemeinsten Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch, ganz und [XII] gar dialectisch ist: theils erfodere ich zur Critik einer reinen practischen Vernunft, daß, wenn sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Prin- zip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die bloß in der Anwendung unterschieden seyn muß. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeyzuziehen und den

Dieselbe praktische Vernunft ist aber auch identisch mit dem Willen p. 36.

[1] Zu „diese" mit Bleistift „r" hinzugefügt.

Leſer zu verwirren. Um deswillen habe ich mich ſtatt der Benennung der Critik der reinen practiſchen Vernunft der von einer Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten bedient.

[XIV] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Einteilung iſt daher ſo ausgefallen:

1. Erſter Abſchnitt: Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntnis zur philoſophiſchen.
2. Zweyter Abſchnitt: Uebergang von der populären Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten.
3. Dritter Abſchnitt: Letzter Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Critik der reinen practiſchen Vernunft.

1785 1ſte Auflage
1797 4te Auflage

[1] Erſter Abſchnitt.

Übergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen.

Es iſt überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derſelben zu denken möglich, was ohne Einſchränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[8] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Um aber den Begriff eines an ſich ſelbſt hochzuſchätzenden und ohne weitere Abſicht guten Willens, ſo wie er ſchon dem natürlichen geſunden Verſtande beywohnet und nicht ſo wohl gelehret als vielmehr nur aufgekläret zu werden bedarf, dieſen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unſerer Handlungen immer obenan ſteht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln; ⌜ wollen wir den Begriff der Pflicht ⌝ vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewiſſen ſubjectiven Einſchränkungen und Hinderniſſen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß ſie ihn verſtecken und unkenntlich machen ſollten, ihn vielmehr durch Abſtechung heben und deſto heller hervorſcheinen laſſen.

⌜ welches von hier bis p. 81 geſchieht.

⌝ p. 86.

?

[10] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wohlthätig ſeyn, wo man kann, iſt Pflicht, und überdem giebt es manche ſo theilnehmend geſtimmte Seelen, daß ſie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um ſich zu verbreiten, und die ſich an der Zufriedenheit anderer, ſo fern ſie ihr Werk iſt, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in ſolchem Falle dergleichen Handlung, ſo pflichtmäßig, ſo liebenswürdig ſie auch iſt, dennoch keinen wahren ſittlichen

!

Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nemlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle [11] Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigene mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bey jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Product seyn würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments seyn mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nemlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

[13] —

Der zweyte Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bey Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im [14] Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens, un-

Auf dem oberen Rande der Seite 11:

Ecce! 1ste Monstrosität Pflicht der Liebloſigkeit

!

!

wo ist der erste?

2te Monstrosität

!!!

angeſehen der Zwecke, die durch ſolche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille iſt mitten inne zwiſchen ſeinem Prinzip a priori, welches formell iſt, und zwiſchen ſeiner Triebfeder a posteriori, welche materiell iſt, gleichſam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß beſtimmt werden, ſo wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt beſtimmt werden müſſen, wenn eine Handlung aus Pflicht geſchieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden. !!!

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen würde ich ſo ausdrücken: Pflicht iſt die Nothwendigkeit ⌜ einer Handlung aus Achtung fürs Geſetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil ſie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens iſt. Ebenſo kann ich für Neigung überhaupt, ſie mag nun meine oder eines andern ſeine ſeyn, nicht Achtung haben, ich kann ſie höchſtens im erſten Falle billigen, im zweyten bisweilen ſelbſt lieben, d. i. ſie als meinem eigenen Vortheile günſtig anſehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft iſt, was nicht meiner Neigung dient, ſondern ſie überwiegt, wenigſtens dieſe von deren Ueber[15]ſchlage bey der Wahl ganz ausſchließt, mithin das bloße Geſetz für ſich, kann ein Gegenſtand der Achtung und hiemit ein Gebot ſeyn. !

⌜ während ſie nicht geſchieht! Was nothwendig iſt, iſt unausbleiblich

---

[17] Was kann das aber wol für ein Geſetz ſeyn, deſſen Vorſtellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rückſicht zu nehmen, den Willen beſtimmen muß, damit dieſer ſchlechterdings und ohne Einſchränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Geſetzes entſpringen könnten, ſo bleibt nichts als die allgemeine Geſetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen ſoll, d. i. ich ſoll niemals anders verfahren, als ſo, daß ich auch wollen könne, meine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden. Cf. p. 51.

---

[19] ———————————————————

Um indeſſen mich in Anſehung der Beantwortung dieſer Aufgabe, ob ein lügenhaftes Verſprechen pflichtmäßig ſey, auf die allerkürzeſte und doch untrügliche Art zu belehren, ſo frage ich mich ſelbſt: würde ich wol damit zufrieden ſeyn, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Verſprechen aus Ecce!

Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowol für mich als andere), gelten solle, und würde ich wol zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben,

Ecce!

die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilterweise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen

mir schaden könne

Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstöhren müsse.[18]

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sey, dazu brauche ich gar keine weit ausho[20]lende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefaßt zu seyn, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich,

Doch!

und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung

!

ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Werthes sey, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs practische Gesetz dasjenige sey, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Werth über alles geht.

[21] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Im practischen aber fängt die Beurtheilungskraft dann eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von practischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann so gar subtil, es mag seyn, daß er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, chikanieren, oder [22] auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren

[18] Die Worte „sich selbst zerstöhren müsse" sind von Schopenhauer mit Bleistift eingeklammert.

[37] Schopenhauer hat durch Bleistiftstriche ▪ die getrennt gedruckten Worte „so gar" verbunden.

Falle ſich eben ſo gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es ſich immer ein Philoſoph verſprechen mag, ja iſt beynahe noch ſicherer hierin, als ſelbſt der letztere, weil dieſer doch kein anderes Prinzip als jener haben, ſein Urtheil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[25]

Zweyter Abſchnitt.

Übergang von der populären ſittlichen Weltweisheit zur Metaphyſik der Sitten.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[26] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

In der That iſt es ſchlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer ſonſt pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moraliſchen Gründen und auf der Vorſtellung ſeiner Pflicht beruhet habe. Denn es iſt zwar bisweilen der Fall, daß wir bey der ſchärfſten Selbſtprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moraliſchen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte ſeyn können, uns zu dieſer oder jener guten Handlung und ſo großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geſchloſſen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbſtliebe unter der bloßen Vorſpiegelung jener Idee, die eigentliche beſtimmende Urſache des Willens geweſen ſey, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälſchlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde ſchmeicheln, in der That aber ſelbſt durch die angeſtrengteſte Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moraliſchen Werthe die Rede iſt, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man ſieht, ſondern auf jene innere Prinzipien derſelben, die man nicht ſieht.

Auf dem unteren Rande der Seite:

Dann beruht aber alles moraliſche Lob und Tadel auf gar nichts: denn nur die Handlung aus dem Begriff der Pflicht hat moraliſchen Werth. Wo bleibt der große moraliſche Unterſchied zwiſchen Menſchen?

[28] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Setzet man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object beſtreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß ſein Geſetz von ſo ausgebreiteter Bedeutung ſey, daß es nicht bloß für Menſchen, ſondern alle *vernünftige Weſen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, ſondern *ſchlechterdings nothwendig*

p. 35.

gelten müsse; so ist klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodictischen Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, [29] was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung *unseres* Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären, und nicht völlig a priori aus reiner, aber practischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

— —

[34] —

Aus dem angeführten erhellet: ⌜ daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowol, als der im höchsten Maaße speculativen; daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten practischen Prinzipien zu dienen; daß man jedesmal soviel, als man Empirisches hinzu thut, soviel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Speculation ankommt, er[35]fodere, sondern auch von der größten practischen Wichtigkeit sey, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen practischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen practischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wol die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wol thun läßt) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu seyn, vergeblich sey, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die speculative Beurteilung zu bestimmen, sondern so gar im bloß

⌜ durch die Voraussetzung, daß alle Erkenntniß a priori der *Vernunft* angehöre, während er selbst doch die der Mathematik der reinen Sinnlichkeit zuschreibt.

!

!!!

!!
p. 28

gemeinen und practischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sey, die Sitten auf ihre ächte Prinzipien zu gründen und dadurch rein moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupfropfen.

[36] Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beyspiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniß dieser Art ausmessen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beyspiele uns verlassen,) durch die natürlichen Stuffen fortzuschreiten, müssen wir das practische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Als Überschrift auf dem oberen Rande der Seite 36:
Was Praktische Vernunft ist

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfodert wird, so ist der Wille nichts anderes als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft ⌜ unabhängig von der Neigung, [37] als practisch nothwendig, d. i. als gut, erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß ⌞ (wie es bey Menschen wirklich ist); so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig ⌞ erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung; d. i. das Verhältnis der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Ecce!

!!

hier p. 89
Vergl. Vorrede p. 12.

!!

⌜ die er selbst ist, laut obigem.
d. h. der Wille nicht sich selbst

⌞ die er doch selbst ist
⌞ eine Nothwendigkeit, die erfolglos bleibt, — d. h. die nichts kann!

Die Vorstellung eines objectiven Prinzips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ.

u. doch ist er die praktische Vernunft, laut p. 36 u. 89.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung). Sie sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, allein [38] sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu thun gut sey. Practisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.*)

? Daß es dergleichen gebe, ist seine pet. princ.

[39] Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowol unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjectiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem

---

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfniß. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bey einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beym göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann, woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das practische Interesse an der Handlung, das zweyte das pathologische Interesse am Gegenstande, der Handlung. Das erste zeigt nur die Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweyte von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nemlich die Vernunft nur die practische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweyten der Gegenstand der Handlung, (so fern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, daß bey einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

?

Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken. pet. princ.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch, oder categorisch. ⌜ Jene stellen die practische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen ⌞ vor. Der categorische Imperativ würde der seyn, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte. ⌜ petitio principii ⌞ oder einer angedrohten Strafe zu entgehn

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[43] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **categorisch.** Er betrift nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heißen. blinder Gehorsam

Das Wollen nach diesen dreyerley Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bey sich, und Gebote sind Ge[49]setze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. !

[45] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz [46] und gar übereinkommen und eben sowol analytisch seyn. Denn es würde eben sowol hier, als dort, heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er

doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Vergiff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwol zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ists unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniß und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihn nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm da[47]für, daß es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, usw. Kurz, ⌜ er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwissenheit erforderlich seyn würde.

⌜ es giebt keine Glückseligkeit

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[48] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch=practischer Satz seyn; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bey diesem der Zweck bloß möglich, bey jenem aber gegeben ist: da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte; so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. ⌜ Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

⌜ hypothetisch

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sey, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objectiv=vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hiebey nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beyspiel,

[36] Das Wort „analytisch" hat Schopenhauer mit Bleistift durchstrichen.

mithin empirisch, auszumachen sey, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die categorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollt nichts betrüglich versprechen; und man nimmt an, daß die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Rathgebung zu Ver[49]meidung irgend eines andern Übels sey, so daß es etwa hieße: du sollt nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringest; sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sey also categorisch; so kann man doch in keinem Beyspiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher categorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Bei allem theoret. a priori ist es umgekehrt, die Erfahrung muß es allemal bestätigen.

affirmanti incumbit probatio

Wir werden also die Möglichkeit eines categorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der categorische Imperativ allein als ein [50] practisches **Gesetz** laute, die übrigen insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können; weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los seyn können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frey läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweytens ist bey diesem categorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen,) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-practischer Satz*) a priori, und da die Möglichkeit der Sätze

*) Ich verknüpfe mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, ⌜ die That, a priori, mithin

⌜ d. i. ohne Motiv

dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im practischen nicht weniger haben werde.

[51] Bey dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines categorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein categorischer Imperativ seyn kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sey, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfodern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

?!
Dies ist die Eigentliche Ableitung des Imperativ. Cf. p.17

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen categorischen Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime*) enthält, diesem Gesetze gemäß zu seyn, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß [52] seyn soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

Der categorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

---

siehe Vorrede p. 9

nothwendig, (obgleich nur objectiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein practischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet, (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen,) sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

*) Maxime ist das subjective Prinzip zu handeln und muß vom objectiven Prinzip, nemlich dem practischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die practische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Prinzip gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

---

[22] Schopenhauer hat das „n" in „den" mit Bleistift durchstrichen und „r" darüber geschrieben.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Daseyn der Dinge, heißt, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben in Pflichten ge[53]gen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten.*)

Auf dem oberen Rande der Seite 53:
Selbstmord

1) Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sey, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beför[54]derung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstöhren, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur

petit. princ.

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beyspiele zu ordnen) dastehe. Uebrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß äußere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeynet bin, weil es zu meiner Absicht einerley ist, ob man es mir einräumt, oder nicht.

beſtehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines
⌜ ſie findet ſtatt!! Naturgeſetz ſtattfinden ⌝ könne und folglich dem oberſten
Prinzip aller Pflicht gänzlich widerſtreite.

2) Ein anderer ſieht ſich durch Noth gedrungen, Geld zu
ecce borgen. Er weiß wol, daß er nicht wird bezahlen können,
ſieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn
er nicht veſtiglich verſpricht, es zu einer beſtimmten Zeit zu
bezahlen. Er hat Luſt, ein ſolches Verſprechen zu thun; noch
aber hat er ſoviel Gewiſſen, ſich zu fragen: iſt es nicht un-
erlaubt und pflichtwidrig, ſich auf ſolche Art aus Noth zu
helfen? Geſetzt, er beſchlöſſe es doch, ſo würde ſeine Maxime
der Handlung ſo lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu ſeyn
glaube, ſo will ich Geld borgen und verſprechen, es zu be-
zahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geſchehen. Nun
iſt dieſes Prinzip der Selbſtliebe, oder der eigenen Zuträglich-
keit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht
wol zu vereinigen, allein jetzt iſt die Frage: ob es recht ſey?
Ich verwandle alſo die Zumuthung der Selbſtliebe in ein
allgemeines Geſetz und richte die Frage ſo ein: wie es dann
ſtehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Geſetz
würde? Da ſehe ich nun ſogleich, daß ſie niemals als all-
gemeines Naturgeſetz gelten und mit ſich ſelbſt zuſammen-
ſtimmen könne, ſondern [55] ſich nothwendig widerſprechen
müſſe. Denn die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß jeder, nach-
dem er in Noth zu ſeyn glaubt, verſprechen könne, was ihm ein-
fällt, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, würde das Verſprechen
und den Zweck, den man damit haben mag, ſelbſt unmöglich
! machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was ver-
ſprochen ſey, ſondern über alle ſolche Aeußerung als eitles Vor-
geben lachen würde.

3) Ein dritter findet in ſich ein Talent, welches vermittelſt
einiger Cultur ihn zu einem in allerley Abſicht brauchbaren
Menſchen machen könnte. Er ſieht ſich aber in bequemen
Umſtänden, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzu-
hängen, als ſich mit Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner
glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob
außer der Uebereinſtimmung, die ſeine Maxime der Verwahr-
loſung ſeiner Naturgaben mit ſeinem Hange zur Ergötzlichkeit
an ſich hat, ſie auch mit dem, was man Pflicht nennt, überein-
ſtimme. Da ſieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem
ſolchen allgemeinen Geſetze immer noch beſtehen könne, ob-
gleich der Menſch (ſo wie die Südſee-Einwohner,) ſein Talent
roſten ließe, und ſein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit,
Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden be-

dacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt [56] sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wol helfen könnte): was geht's mich an? mag doch ein jeder so glücklich seyn, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth habe ich nicht Lust etwas beyzutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wol bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber, obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wol bestehen könnte; so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Na[57]turgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beystandes, den er sich wünscht, rauben würde.

ecce

heic!
!!
!

vergl. p. 81.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Atheilung[31] aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt.[32] Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Canon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bey andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht:

Ohe!

?

?

[31] „Abtheilung" mit Bleistift in „Ableitung" verbessert.
[32] Nach „fällt" mit Bleistift ein Ausrufungszeichen hineingesetzt.

!!

Auf dem oberen Rande der Seite 58:

Doch! after the simple plan that they shall take, that have the power. And they shall keep, who can.

⌜ & cur?
quia &!

!!

Auf dem oberen Rande der Seite 59:

Pflicht — p 60.

daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweyte nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir [58] wirklich nicht ⌜ wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freyheit, für uns, oder (auch nur für diesesmal) zum Vortheil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspuncte, nemlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen, nemlich, daß ein gewisses Prinzip objectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sey und doch subjectiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspuncte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspuncte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wol aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft, (antagonismus) wodurch die Allgemeinheit des Princips (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das practische Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserm eigenen unparteyisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweiset es doch, daß wir die Gültigkeit des categorischen Imperativs wirklich anerkennen, und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, [59] wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in categorischen Imperativen, keineswegs als in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des categorischen Imperativs, der das Princip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe,) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, a priori zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, daß es

ein practisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sey.

Bey der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. ⌜ Denn Pflicht soll practisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ⌟ seyn; sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann,) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der [60] besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja so gar, wo möglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyn, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

So!
⌜ Vorrede p. 6.
⌟ ein Unding
!!!
!

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunct gestellet, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser seyn als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiemit zugleich ihr gebietendes An[61]sehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

!!

Alles also, was empirisch ist, ist als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern

der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens, eben darin besteht, daß das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frey sey. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen,) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat*).

[62] Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nemlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nemlich in die Metaphysik der Sitten. In einer practischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objectiv-practische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sey; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maxi[63]men entspringen; denn das

!

⌜ Woher ist dieser Begriff genommen? Aus der Natur des Menschen; also aus Erfahrung.

Petitio principii

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beymischung des Sinn[62]lichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe, entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdenn alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkele, kann jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

gehört alles zu einer empiriſchen Seelenlehre, welche den zweyten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man ſie als Philoſophie der Natur betrachtet, ſo fern ſie auf empiriſchen Geſetzen gegründet iſt. Hier aber iſt vom objectiv-practiſchen Geſetze die Rede, mithin von dem Verhältniſſe eines Willens zu ſich ſelbſt, ſo fern er ſich bloß durch Vernunft beſtimmt, da denn alles, was aufs Empiriſche Beziehung hat, von ſelbſt wegfällt; weil, wenn die Vernunft für ſich allein das Verhalten beſtimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben unterſuchen wollen,) ſie dieſes nothwendig a priori tun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäß ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Und ein ſolches Vermögen kann nur in vernünftigen Weſen anzutreffen ſeyn. ⌜ Nun iſt das, was dem Willen zum objectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient, der Zweck, und dieſer, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Weſen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt, heißt das Mittel. ⌟ Der ſubjective Grund des Begehrens iſt die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterſchied zwiſchen ſubjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für [64] jedes vernünftige Weſen gelten. Practiſche Principien ſind formal, wenn ſie von allen ſubjectiven Zwecken abſtrahieren; ſie ſind aber material, wenn ſie dieſe, mithin gewiſſe Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die ſich ein vernünftiges Weſen als Wirkungen ſeiner Handlung nach Belieben vorſetzt, (materiale Zwecke) ſind insgeſamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältniß auf ein beſonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Weſen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. practiſche Geſetze, an die Hand geben kann. Daher ſind alle dieſe relative Zwecke nur der Grund von hypothetiſchen Imperativen.

Welche Definitionen! ein Nicht!
!?!
das indirekt wirkende Motiv
⌜ alſo haben die anderen keinen Willen
⌟ das indirekt wirkende Motiv
!?
Auf dem unteren Rande der Seite 63:
nichtiger Unterſchied!

Geſetzt aber, es gäbe etwas, deſſen Daſeyn an ſich ſelbſt einen abſoluten Werth hat, was, als Zweck an ſich ſelbſt, ein Grund beſtimmter Geſetze ſeyn könnte, ſo würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen categoriſchen Imperativs, d. i. practiſchen Geſetzes, liegen.

Nun ſage ich: der Menſch und überhaupt jedes vernünftige Weſen, exiſtiert als Zweck an ſich ſelbſt, ⌜ nicht bloß als

⌜ Das hat gar keinen Sinn. Jeder Zweck iſt Zweck eines wollenden Weſens, und iſt als ſolcher ein Akt dieſes, ohne ihn nicht vorhanden; ſondern nur in Relation zu ihm. — Wie ſoll nun etwas als Zweck an ſich exiſtieren? — Es iſt wie: „er exiſtiert als Freund an ſich, oder als Feind an ſich, oder als nördlich an ſich, oder ſüdlich an

[14] und [15] Die Worte „das" bis „dient" mit Bleiſtift eingeklammert.
[24] Mit Bleiſtift nach „gelten" ein Ausrufungszeichen hineingeſetzt.

sich. Ich [65] bin Zweck für mich selbst; ich kann Zweck für einen Anderen seyn; aber nie Zweck an mir selbst. Zweck seyn heißt Gewollt werden.

Auf dem oberen Rande der Seite 65:

Thiere!

!!

ecce!

⌜ Das hieße Zweck ist, ohne Jemandes Zweck zu seyn: d. h. gewollt würde ohne von Jemandem gewollt zu werden.

contrad. in adj.

und das ist der Fall.

!!

Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowol auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerich[65]teten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth: denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth seyn. Die Neigungen selber aber, als Quellen des Bedürfniß, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muß. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Daseyn zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjective Zwecke, deren Existenz als Wirkung unsrer Handlung, für uns einen Werth hat; sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daseyn an sich selbst Zweck ist, ⌜ und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber [66] aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes practisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes practisches Princip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen categorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches seyn, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen practischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Daseyn vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch

[24] Schopenhauer hat mit Bleistift und Tinte das „en" von „einen" weggestrichen und mit Bleistift und Tinte das Schluß „n" von „solchen" in „r" verbessert.

für mich gilt, vor;*) also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten practischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: Handle so, daß du die Menschheit sowol in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals [67] bloß als Mittel brauchest. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse. ⌜

⌜ berücksichtige nicht deinen Willen allein, sondern auch den Andrer

Um bei den vorigen Beyspielen zu bleiben, so wird

Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, bloß als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bey allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten ꝛc. muß ich hier vorbeygehen; sie gehört zur eigentlichen Moral).

So wird die Frage to be, or not to be gelöst, — diese geschraubte scholastische Spitzfündigkeit, wird ohne Zweifel dem Lebensmüden den Dolch aus der Hand winden! dem Cato und der Cleopatra.

Zweytens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu thun im Sinne hat, so fort einsehen, daß er sich eines andern Menschen [68] bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beyspiele von Angriffen auf Freyheit und Eigenthum anderer herbeyzieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der

Eben weil ich mir selber Zweck und nicht Mittel für Andre bin, werde ich nicht leben, sobald das Leben mir nicht mehr gefällt. Das große Vorrecht des Menschen läßt sich nicht mit solchen pedantischen Armseligkeiten annulliren.

*) Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

[16] Schopenhauer hat dem „einer" zuerst mit Bleistift, dann mit Tinte ein „ſ" vorgesetzt.

Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sey, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von ebenderselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.*)

Drittens, in Ansehung der zufälligen, (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ists nicht genug, daß die [69] Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wol mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Dergleichen gehört nicht zur Moral.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des andern Glückseligkeit was beytrüge, dabey aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bey mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke seyn.

Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, (welche die oberste einschränkende Bedingung der Frey[70]heit der Handlungen eines jeden Menschen ist,) ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu be-

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri etc. zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz seyn, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben seyn dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen,) endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren, usw.

der hinzurichtende Verbrecher wird grade ganz als Mittel zur Aufrechthaltung des Gesetzes gebraucht.

stimmen keine Erfahrung zureicht: zweytens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjectiv) d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, ⌜ der, wir mögen Zwecke haben ⌝, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muß. Es liegt nemlich der Grund aller practischen Gesetzgebung **objectiv in der Regel** und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu seyn fähig macht (nach dem ersten Princip,) **subjectiv** aber im **Zwecke**; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweyten Princip): hieraus folgt nun das dritte practische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft, die **Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.**

⌜ ein Unding eine contrad. in adjecto.

⌝ oder nicht,

Alle Maximen werden nach diesem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterwor[71]fen, sondern so unterworfen, daß er auch **als selbstgesetzgebend** und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer **Naturordnung** ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen **Zweckvorzuges** vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beymischung irgend eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, daß sie als categorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als categorisch **angenommen**, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber practische Sätze gäbe, die categorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nemlich: daß ⌜ Lossagung von allem Interesse beym Wollen aus Pflicht, ⌝ als das specifische Unterscheidungszeichen des categorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Princips, nemlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als **allgemein gesetzgebenden Willens.**

man denke, was das sagen will: nämlich ein Wollen ohne alles Motiv, u. vergl. p. 63.

⌜ ⟨die⟩

⌝ also Wollen ohne Motiv

[72] Denn wenn wir einen ſolchen denken, ſo kann, obgleich ein Wille, der unter Geſetzen ſteht, noch vermittelſt eines Intereſſe an dieſes Geſetz gebunden ſeyn mag, dennoch ein Wille, der ſelbſt zu oberſt geſetzgebend iſt, unmöglich ſo fern von irgend einem Intereſſe abhängen; denn ein ſolcher abhängender Wille würde ſelbſt noch eines andern Geſetzes bedürfen, welches das Intereſſe ſeiner Selbſtliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Geſetz einſchränkte. ⌜und deſſen bedarf er und hat es, ſiehe p. 56.⌝

Alſo würde das Princip eines jeden menſchlichen Willens, als eines durch alle ſeine Maximen allgemein geſetzgebenden Willens*), wenn es ſonſt mit ihm nur ſeine Richtigkeit hätte, ſich zum categoriſchen Imperativ darin gar wohl ſchicken, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Geſetzgebung willen, ſich auf kein Intereſſe gründet und alſo unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt ſeyn kann; oder noch beſſer, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen categoriſchen Imperativ giebt, (d. i. ein Geſetz für jeden Willen eines vernünftigen Weſens,) ſo kan er nur gebieten, alles aus der Maxime ſeines Willens als eines ſolchen, zu thun, der zugleich ſich ſelbſt als allgemein geſetzgebend [73] zum Gegenſtande haben könnte; denn alsdenn nur iſt das practiſche Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Intereſſe zum Grunde haben kann.

Es iſt nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurückſehen, warum ſie insgeſamt haben fehlſchlagen müſſen. Man ſahe den Menſchen durch ſeine Pflicht an Geſetze gebunden, man ließ es ſich aber nicht einfallen, daß er nur ſeiner eigenen und dennoch allgemeinen Geſetzgebung unterworfen ſey, und daß er nur verbunden ſey, ſeinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein geſetzgebenden, Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man ſich ihn nur als einem Geſetz (welches es auch ſey) unterworfen dachte: ſo mußte dieſes irgend ein Intereſſe als Reiz oder Zwang bey ſich führen, weil es nicht als Geſetz aus ſeinem Willen entſprang, ſondern dieſer geſetzmäßig von etwas anderm genöthigt wurde, auf gewiſſe Weiſe zu handeln. Durch dieſe ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen oberſten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verlohren. Denn man bekam niemals Pflicht, ſondern Noth-

*) Ich kann hier, Beyſpiele zur Erläuterung dieſes Princips anzuführen, überhoben ſeyn, denn die, ſo zuerſt den categoriſchen Imperativ und ſeine Formel erläutern, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

wendigkeit der Handlung aus einem gewiſſen Intereſſe heraus. Dieſes mochte nun ein eigenes oder fremdes Intereſſe ſeyn. ⌜ Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt [74] ausfallen und konnte zum moraliſchen Gebote gar nicht taugen. Ich will alſo dieſen Grundſatz das Princip der **Autonomie** des Willens im Gegenſatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens, das ſich durch alle Maximen ſeines Willens als allgemein geſetzgebend betrachten muß, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt und ſeine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden ſehr fruchtbaren Begriff, nemlich den einen Reichs der Zwecke.

Ich verſtehe aber unter einem Reiche die ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze. Weil nun Geſetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach beſtimmen, ſo wird, wenn man von dem perſönlichen Unterſchiede vernünftiger Weſen, ⌜ imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke ⌟ abſtrahirt, ein Ganzes aller Zwecke, (ſowol der vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes ſich ſelbſt ſetzen mag,) in ſyſtematiſcher Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich iſt.

Denn vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem Geſetz, daß jedes derſelben ſich ſelbſt und alle andere nie[75]mals bloß als Mittel, ſondern jederzeit zugleich als Zweck an ſich ſelbſt behandeln ſolle. Hiedurch aber entſpringt eine ſyſtematiſche Verbindung vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche objective Geſetze, d. i. ein Reich, welches, weil dieſe Geſetze eben die Beziehung dieſer Weſen aufeinander, als Zwecke und Mittel zur Abſicht haben, ein Reich der Zwecke (freylich nur ein Ideal) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Weſen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein geſetzgebend, aber auch dieſen Geſetzen ſelbſt unterworfen iſt. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als geſetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen iſt.

Das vernünftige Weſen muß ſich jederzeit als geſetzgebend in einem durch Freyheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun ſeyn als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime ſeines Willens, ſondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Weſen ohne Bedürfniß und Ein-

⌜ Ein Intereſſe iſt die Wirkung des Motivs auf den Willen: wo alſo dieſen ein Motiv bewegt, hat er ein Intereſſe. K. ſtellt nun eine 2te Art von Handlungen auf, welche ohne alles Intereſſe, d. h. ohne alles Motiv geſchehn, und das wären die redlichen und tugendhaften Handlungen!

⌜ d. h. allem Charakter

⌟ d. h. allen Motiven

wo nämlich Alle wollen, ohne irgend etwas zu wollen, als nur dies, daß Alle nach Einer Maxime wollen.

schränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

p. 77 u. 85

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in je[76]dem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip practische Nöthigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wol aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Maße zu.

Die practische Nothwendigkeit nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern practischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus

Auf dem oberen Rande der S. 77:
Würde

der Idee der [77) Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preiß, oder eine Würde. Was einen Preiß hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Aequivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preiß erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreiß; das, was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen Affectionspreiß; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preiß, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.

Würde
p. 78, 79, 83, 85, 86, 87.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreiß: Witz, leb[78]hafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreiß: dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen, (nicht aus Instinct,) haben einen innern Werth. Die Natur sowol als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjectiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefodert wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*, nicht von ihm zu *erschmeicheln*, welches letztere bey Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preiß unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen. p. 75, 85 so!

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprü[79]che zu machen? Es ist nichts geringeres als der *Antheil*, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft, und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke ⌜ tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frey, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der er sich zugleich selbst unterwirft,) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung

⌜ wo Alle wollen, ohne irgend etwas zu wollen.

contrad. in adj. —

abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drey Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln ebendesselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwey von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv als objectiv-practisch ist, nemlich, um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) [80] und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nemlich

Auf dem oberen Rande der S. 80 als Überschrift: Symmetrisch = architektonische Belustigungen

1) eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine Maxime, nemlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkührlichen Zwecke dienen müsse;

3) eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nemlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur *), zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Categorien der Einheit der Form des Willens, (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie, (der Objekte, d. i. der Zwecke,) und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach [81] der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des categorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen: so ist sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch benannte drey Begriffe zu führen, und sie dadurch, soviel sich thun läßt, der Anschauung zu nähern.

*) Die Theologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine practische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgiengen, nemlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse seyn, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite ⌜ seyn kann, und ein solcher Imperativ ist categorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der categorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum [82] Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

⟨Das Widerstreiten wird hier untergeschoben.⟩

⌜ will sagen, daß wenn er ein Mal, bei seiner Maxime der leidende Theil wird, er sie revociert, folglich sich widerstreitet. p. 56.

Natur

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. F Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens seyn. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muß, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde,) so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke selbst seyn, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerley. Denn, daß ich meine Maxime im Ge[83]brauche der Mittel zu jedem Zwecke

F Nein! Zwecke, im Plural! d. h. daß sie nicht bloß unmittelbare Objekte des Wollens hat, wie die Thiere; sondern auch mittelbare.

[1] Nach „wir“ hat Schopenhauer mit Tinte „p, 8“ eingefügt.

[5] Schopenhauer hat im Texte nach „widerstreiten“ mit Tinte ein „?“ eingesetzt.

[20] Schopenhauer hat das „i.“ mit Tinte in ein „h.“ verbessert.

auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als das Subject der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen seyn mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspuncte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens, (die darum auch Personen heißen,) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen, (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen [84] ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genöthigter wirkenden Ursachen. Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschiene angesehen wird, dennoch, so fern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der categorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein, obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünctlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu seyn würde, ingleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines

allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in ſeiner vollen Kraft, weil es categoriſch gebietend iſt. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menſchheit, als vernünf[85]tiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlaßlichen Vorſchrift des Willens dienen ſollte, und daß gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern die Erhabenheit derſelben beſtehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke, zu ſeyn; denn ſonſt würde es nur als dem Naturgeſetze ſeiner Bedürfniß unterworfen vorgeſtellt werden müſſen. Obgleich auch das Naturreich ſowol, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bleibe, ſondern wahre Realität erhielte, ſo würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu ſtatten kommen; denn, dieſem ungeachtet, müßte doch ſelbſt dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen, nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen ſelbſt vorgeſchriebenen Verhalten, beurtheilte. Das Weſen der Dinge ändert ſich durch ihre äußere Verhältniſſe nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den abſoluten Werth des Menſchen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch ſey, ſelbſt vom höchſten Weſen, beurtheilt werden. Moralität iſt alſo das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, das iſt, zur möglichen allgemeinen [86] Geſetzgebung durch die Maximen deſſelben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann, iſt erlaubt; die nicht damit ſtimmt, iſt unerlaubt. Der Wille, deſſen Maximen nothwendig mit den Geſetzen der Autonomie zuſammenſtimmen, iſt ein heiliger, ſchlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht ſchlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moraliſche Nöthigung) iſt Verbindlichkeit. Dieſe kann alſo auf ein heiliges Weſen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Auf dem oberen Rande der S. 85 als Überſchrift: die Würde hier und p. 86, 83, 79, 78, 77.

p. 75 u. 77

Man kann aus dem kurz vorhergehenden ſich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Geſetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewiſſe Erhabenheit und Würde an derjenigen Perſon vorſtellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn ſo fern iſt zwar keine Erhabenheit an ihr, als ſie

dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wol aber, so fern sie in Ansehung ebendesselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, ⌜ sondern lediglich Achtung fürs Gesetz, diejenige Triebfeder sey, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, so fern er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetz[87]gebung, handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.

⌜ er denkt es gebe keine 3te Triebfeder

Auf dem oberen Rande der S. 87 als Überschrift:

Versuch aus Nichts Etwas zu machen

Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seyn. Daß diese practische Regel ein Imperativ sey, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sey, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Critik des Subjects, d. i. der reinen practischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodictisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärti[88]gen Abschnitt. Allein, daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sey, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein categorischer Imperativ seyn müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

?

Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der

Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältnis zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin categorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bey Ehren [89] bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande so fern abstrahiren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit practische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrire, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre, (es sey durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft,) sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinen Gesetz, begriffen werden kann.

Eintheilung
aller möglichen Principien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[93] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ⌜ ist bedingt, nemlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. categorisch, gebieten. Es mag nun das Object vermittelst der Neigung, wie beym Princip der eigenen Glückselig[94]keit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Willens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll etwas thun, darum weil ich etwas anderes

⌜ Aber warum muß denn die Moral auf einem Imperativ beruhen?

nein; weil ich dies will

will, und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeschaffenheit des Subjects auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjects gehöret, es sey der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geschmacks,) oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodictischen practischen Regel, dergleichen die moralische seyn muß, ⌜ dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die [95] Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects das Gesetz.

⌜ pet. princ.

Auf dem oberen Rande der S. 95:
Summa.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein categorischer Imperativ seyn muß, ⌜ wird also, in Ansehung aller Objecte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

⌜ pet. princ.

d. i. ohne Motiv.

Wie ein solcher synthetischer practischer Satz a priori möglich und warum er nothwendig sey, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben, unvermeidlicher Weise, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit, hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also eben so, wie der erste bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinst sey, welches alsdenn folgt, wenn der categorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Princip a priori schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen

p. 99.

Gebrauch der reinen practischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Critik dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.

[97]

Dritter Abschnitt.

Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Critik der reinen practischen Vernunft.

Der Begriff der Freyheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille ist eine Art von Caußalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diejenige Eigenschaft dieser Caußalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Caußalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freyheit ist negativ, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar: allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Caußalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas [98] anderes, nemlich die Folge, gesetzt werden muß; so ist die Freyheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Caußalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Caußalität bestimmte; was kann denn wol die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber; der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des

Auf dem oberen Rande der S. 97:

Hier wird K's Moralprincip a priori bewiesen!

Durch diesen 1sten § verräth K wie schlecht seine Sache sei: denn er stützt sie durch schaamlose Sophismen.

!

!!

Auf dem oberen Rande der S. 98:

⟨Hier wird, um ein Sophisma zu machen, die Freiheit der einzelnen Handlungen, die er selbst oft auf das nachdrücklichste leugnet, postulirt! Solcher Winkelzüge kann nur eine schlechte Sache bedürfen.⟩

das ist er

!

Ecce! Hier wird das Ei gelegt!

!

!

categorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit: also in ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley.

!

Wenn also Freyheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Princip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich [99] enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen, kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der positive Begriff der Freyheit schafft dieses dritte, welches nicht, wie bey den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt seyn kann, (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursach, in Verhältniß auf etwas anderes als Wirkung zusammenkommen). Was dieses dritte sey, worauf uns die Freyheit weiset, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freyheit aus der reinen practischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines categorischen Imperativs begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freyheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Ecce Dreherei und Winkelzüge.

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sey aus welchem Grunde, Freyheit zuschreiben, wenn wir nicht eben dieselbe auch allen vernünftigen Wesen bey[100]zulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden und ist es nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, (wiewol dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargethan werden kann,) sondern man muß sie

[4] Schopenhauer verweist von dem „Wenn"-Satze auf das „muß" im Titel des nächsten Abschnittes.

[9] Nach „kann" hat Schopenhauer den „," mit Tinte in „;" verändert.

als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Weſen überhaupt beweiſen. Ich ſage nun: Ein jedes Weſen das nicht anders als unter der Idee der Freyheit handeln kann, iſt eben darum, in practiſcher Rückſicht, wirklich frey, d. i. es gelten für daſſelbe alle Geſetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden ſind, eben ſo, als ob ſein Wille auch an ſich ſelbſt, und in der theoretiſchen Philoſophie gültig, für frey erklärt würde.*) Nun behaupte ich: daß wir jedem [101] vernünftigen Weſen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müſſen, unter der es allein handle. ⌜ Denn in einem ſolchen Weſen denken wir uns eine Vernunft, die practiſch iſt, d. i. Caußalität in Anſehung ihrer Objecte hat. ⌟ Nun kann man ſich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtſeyn in Anſehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfienge, denn alsdenn würde das Subject nicht ſeiner Vernunft, ſondern einem Antriebe, die Beſtimmung der Urteilskraft zuſchreiben. Sie muß ſich ſelbſt als Urheberin ihrer Principien anſehen, unabhängig von fremden Einflüſſen, folglich muß ſie als practiſche Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Weſens, von ihr ſelbſt als frey angeſehen werden; d. i. der Wille desſelben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille ſeyn, und muß alſo in practiſcher Abſicht allen vernünftigen Weſen beygelegt werden.

Auf dem oberen Rande der S. 101:

Was nur unter erwieſen falſchen Vorausſetzungen möglich iſt, das iſt unmöglich.

⌜ alſo eine bewieſenermaaßen falſche Vorſtellung

⌟ ein ſchöner Grund! ihr denkt!

Von dem Intereſſe, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den beſtimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freyheit zuletzt zurückgeführt; dieſe aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns ſelbſt und in der menſchlichen Natur beweiſen; wir ſahen nur, daß wir ſie vorausſetzen müſſen, wenn wir [102] uns ein Weſen als vernünftig und mit Bewußtſeyn ſeiner Caußalität in Anſehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und

*) Dieſen Weg, die Freyheit nur als von vernünftigen Weſen bey ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unſerer Abſicht hinreichend anzunehmen, ſchlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freyheit auch in ihrer theoretiſchen Abſicht zu beweiſen. ⌜ Denn wenn dieſes letztere auch unausgemacht gelaſſen wird, ſo gelten doch dieſelben Geſetze für ein Weſen, das nicht anders als unter der Idee ſeiner eigenen Freyheit handeln kann, die ein Weſen, das wirklich frey wäre, verbinden würden. Wir können uns hier alſo von der Laſt befreyen, die die Theorie drückt.

⌜ wovor er ſich ſchön in Acht nimmt.

so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freyheit zum Handeln zu bestimmen, beylegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewußtseyn eines Gesetzes ⌜ zu handeln: daß die subjectiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, daß sie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterworfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Wesen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse treibt, denn das würde keinen categorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bey ihm ohne Hindernisse practisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affizirt werden, bey denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun [103] würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

⌜ so

die objektive ist eine Nothwendigkeit, die keine ist, d. h. an die sich niemand kehrt

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freyheit eigentlich das moralische Gesetz, nemlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, ⌜ und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wol sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber, und der practischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen seyn müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beylegen, der so groß seyn soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder ungenehmen Zustandes, für nichts zu halten sey, keine genugtuende Antwort geben.

⌜ und im moral. Gesetze wieder die Freiheit.

[16] Schopenhauer hat die Worte von „und" bis „zugeht" mit Bleistift eingeklammert.

[104] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es zeigt ſich hier, man muß es frey geſtehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es ſcheint, nicht heraus zu kommen iſt. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Urſachen als frey an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter ſittlichen Geſetzen zu denken, und wir denken uns nachher als dieſen Geſetzen unterworfen, weil wir uns die Freyheit des Willens beygelegt haben, denn Freyheit und eigene Geſetzgebung des Willens ſind [105] beides Autonomie, mithin Wechſelbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, ſondern höchſtens nur, um in logiſcher Abſicht verſchieden ſcheinende Vorſtellungen von ebendemſelben Gegenſtande auf einen einzigen Begriff (wie verſchiedne Brüche gleichen Inhalts auf die kleinſten Ausdrücke,) zu bringen.

Auf dem unteren Rande der S. 104:

Geſetzloſigkeit! eigene Geſetzgebung iſt eine Erſchleichung.

Auf dem oberen Rande der S. 105:

Summa philosophiae Kantianae

Erſchlichen

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nemlich zu ſuchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freyheit, als a priori wirkende Urſachen ⌜ denken, nicht einen anderen Standpunct einnehmen, als wenn wir uns ſelbſt nach unſeren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unſeren Augen ſehen, uns vorſtellen.

⌜ was heißt das?

Summa philosophiae Kantianae

Es iſt eine Bemerkung, welche anzuſtellen eben kein ſubtiles Nachdenken erfodert wird, ſondern von der man annehmen kann, daß ſie wol der gemeinſte Verſtand, obzwar, nach ſeiner Art, durch eine dunkele Unterſcheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorſtellungen, die uns ohne unſere Willkühr kommen, (wie die der Sinne,) uns die Gegenſtände nicht anders zu erkennen geben, als ſie uns afficiren, wobey, was ſie an ſich ſeyn mögen, uns unbekannt bleibt, mithin das, was dieſe Art Vorſtellungen betrifft, wir dadurch, auch bey der angeſtrengteſten Auf[106]merkſamkeit und Deutlichkeit, die der Verſtand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der Erſcheinungen, niemals der Dinge an ſich ſelbſt gelangen können. Sobald dieſer Unterſchied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verſchiedenheit zwiſchen den Vorſtellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabey wir leidend ſind, von denen, die wir lediglich aus uns ſelbſt hervorbringen, und dabey wir unſere Thätigkeit beweiſen,) einmal gemacht iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß man hinter den Erſcheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erſcheinung iſt, nemlich die Dinge an ſich, einräumen und annehmen müſſe, ob wir gleich uns von ſelbſt beſcheiden, daß, da ſie uns niemals bekannt werden können, ſondern immer nur, wie ſie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten, und, was ſie an ſich ſind, niemals wiſſen

[29] Schopenhauer hat das „s“ in „das“ mit Tinte in „ß“ verbeſſert.

können. Dieses muß eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherley Weltbeschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweyte, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniß, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sey. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und [107] folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewußtseyn afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nemlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen seyn mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtseyn gelangt,) sich zur intellectuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

d. i. Wille

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges, zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von [108] sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewußtseyn zu vereinigen,

17, 18 Schopenhauer hat nach „also“ und nach „Empfindungen“ mit Bleistift einen „,“ eingefügt.

ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine ſo reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmſtes Geſchäft darin beweiſet, Sinnenwelt und Verſtandeswelt voneinander zu unterſcheiden, dadurch aber dem Verſtande ſelbſt ſeine Schranken vorzuzeichnen.

Fratzen!

Um deswillen muß ein vernünftiges Weſen ſich ſelbſt, als Intelligenz, (alſo nicht von ſeiten ſeiner untern Kräfte,) nicht als zur Sinnen-, ſondern zur Verſtandeswelt gehörig, anſehen; mithin hat es zwey Standpuncte, daraus es ſich ſelbſt betrachten, und Geſetze des Gebrauchs ſeiner Kräfte, folglich aller ſeiner Handlungen, erkennen kann, einmal, ſo fern es zur Sinnenwelt (109] gehört, unter Naturgeſetzen (Heteronomie), zweytens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Geſetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empiriſch, ſondern bloß in der Vernunft gegründet ſeyn.

! Fiktion

Fiktion

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Weſen, kann der Menſch die Caußalität ſeines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unabhängigkeit von den beſtimmten Urſachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit ſich ſelbſt beylegen muß,) iſt Freyheit. Mit der Idee der Freyheit iſt nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit dieſem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Weſen eben ſo zum Grunde liegt, als Naturgeſetz allen Erſcheinungen.

quod non; bloß der der Anomie

Nun iſt der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unſerem Schluſſe aus der Freyheit auf die Autonomie und aus dieſer aufs ſittliche Geſetz enthalten, daß wir nemlich vielleicht die Idee der Freyheit nur um des ſittlichen Geſetzes willen zum Grunde legten, um dieſes nachher aus der Freyheit wiederum zu ſchließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, ſondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgeſinnte Seelen wol gerne einräumen werden, welches wir aber nie[110]mals als einen erweislichen Satz aufſtellen könnten. Denn jetzt ſehen wir, daß, wenn wir uns als frey denken, ſo verſetzen wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, ſamt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, ſo betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verſtandeswelt gehörig.

⌜ Nein! beſtätigt.

[21] Schopenhauer hat in „beſtimmten" das „ten" mit Tinte durchſtrichen und „enden" darüber geſchrieben.

Wie ist ein categorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und, bloß als eine zu dieser gehörig wirkende Ursache, nennt es seine Caußalität einen Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen als bloße Erscheinungen jener Caußalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nemlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß seyn; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der [111] Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweyten der Glückseligkeit, beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört,) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freyheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Princip gemäße Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

!!!

!!

!

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[113] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Von der äußersten Grenze aller practischen Philosophie.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

[118] Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig, denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Caußalität derselben

liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligibelen Welt, von der er wol nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst ist,) jene Gesetze ihn unmittelbar und categorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, so gar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen, nicht zuschreibt, wol aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumte.

Grundirrthum daß das Wesen an sich des Menschen Intelligenz sei

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[120] — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freyheit aber ist eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beyspiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nemlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von [121] Naturinstinkten, zu bestimmen,) bewußt zu seyn glaubt.

!

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die subjective Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein In[122]teresse*)

*) Interesse ist das, wodurch Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen

?

ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerley; und gleichwol nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaaß unserer sittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjective Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Last oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflösen, mithin eine Caußali[123]tät derselben, die Sinnlichkeit ihrer Principien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe: denn das ist eine besondere Art von Caußalität, von der, wie von aller Caußalität, wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben,) die Ursache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, seyn soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der practischen Vernunft von Sinnlichkeit, nemlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobey sie niemals sittlich gesetzgebend seyn könnte,) sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem

kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse seyn. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

[12] Schopenhauer hat mit Tinte das „a" in „Last" durchstrichen und „u" darüber geschrieben.

eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

[124] Die Frage also: wie ein categorischer Imperativ möglich sey, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nemlich ⌜ die Idee der Freyheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum practischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sey, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freyheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freyheit des Willens vorauszusetzen, ist auch, nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen,) ganz wohl möglich, (wie die speculative Philosophie zeigen kann,) sondern auch sie practisch, d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Caußalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist,) bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn, d. i. wie das bloße Princip der Allgemein[125]gültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde,) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verlohren. ⌞

⌜ eine unmögliche Voraussetzung

⌞ Hiezu nehme man daß dies Interesse weder als Thatsache des Bewußtseins, oder als ein in der menschlichen Natur gegründetes, anthropologisch nachweisbar seyn soll (Vorrede p. 6 u. p. 59, 60) noch auch durch Erfahrung (p. 48, 49) in einem einzigen Beispiel thatsächlich belegt werden kann: so ist klar, daß es auf nichts beruht.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

[127] — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Schlußanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer

?!

oberſten Urſache der Welt; der practiſche Gebrauch der Vernunft, in Abſicht auf die Freyheit, führt auch auf abſolute Nothwendigkeit, aber nur der Geſetze der Handlungen eines vernünftigen Weſens, als eines ſolchen. Nun iſt es ein weſentliches Princip alles Gebrauchs unſerer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit zu treiben, (denn ohne dieſe wäre ſie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es iſt aber auch eine ebenſo weſentliche Einſchränkung eben derſelben Vernunft, daß ſie weder die Nothwendigkeit deſſen, was da iſt, oder was geſchieht, noch deſſen, was geſchehen ſoll, einſehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da iſt, oder geſchieht, oder geſchehen ſoll, zum Grunde gelegt wird. ⌜ Auf dieſe Weiſe aber wird durch die beſtändige Nachfrage nach der Be[128]dingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeſchoben. Daher ſucht ſie raſtlos das Unbedingt=nothwendige und ſieht ſich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es ſich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn ſie nur den Begriff ausfindig machen kann, der ſich mit dieſer Vorausſetzung verträgt.

⌜ d. h. alle Nothwendigkeit iſt Folge aus gegebenem Grund und daher relativ.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

209909

Author Schopenhauer, Arthur

Title Samtliche Werke, hrsg. von Paul Deussen. Vol. 13.

Philos.
S373
1911